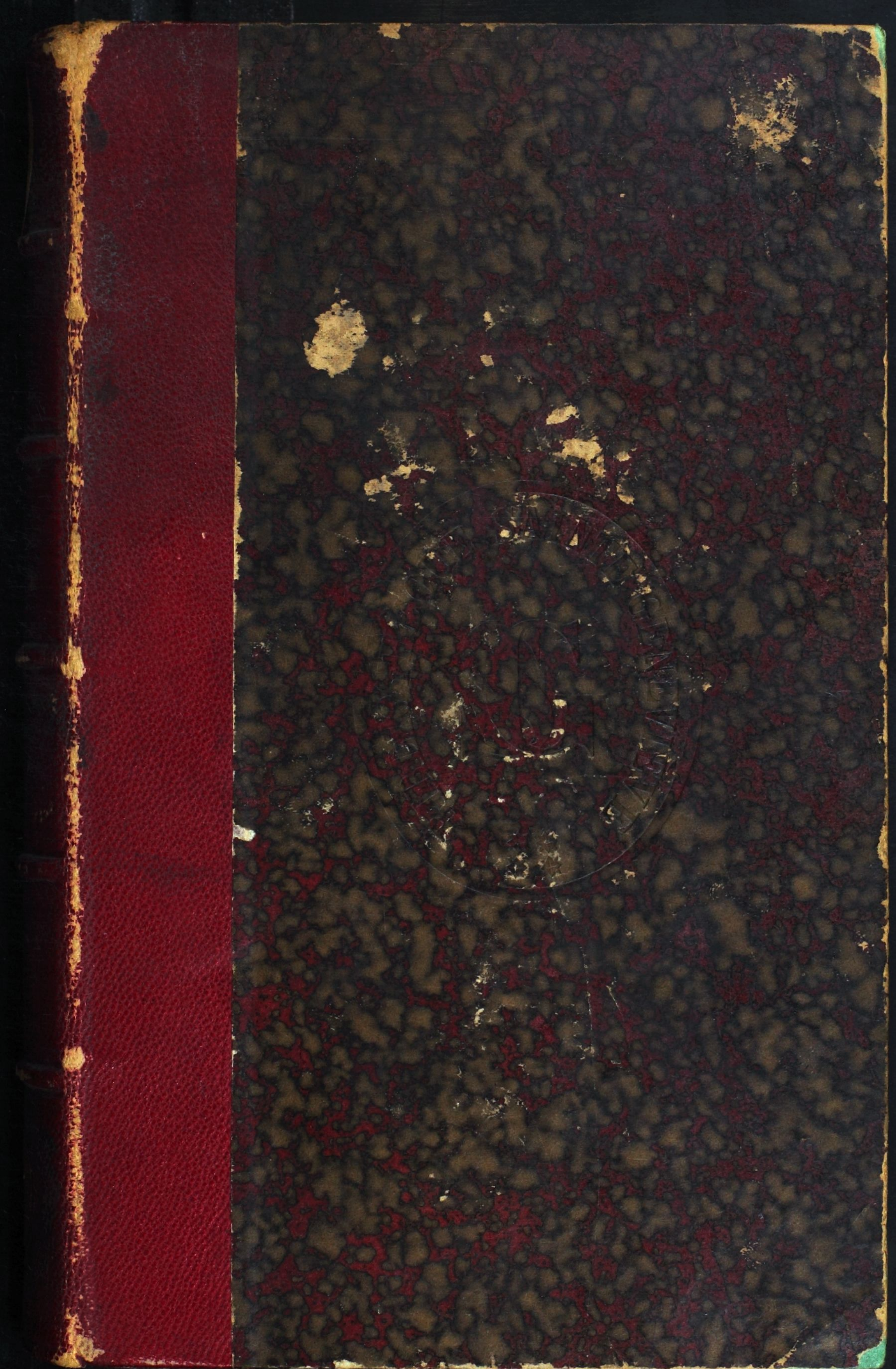
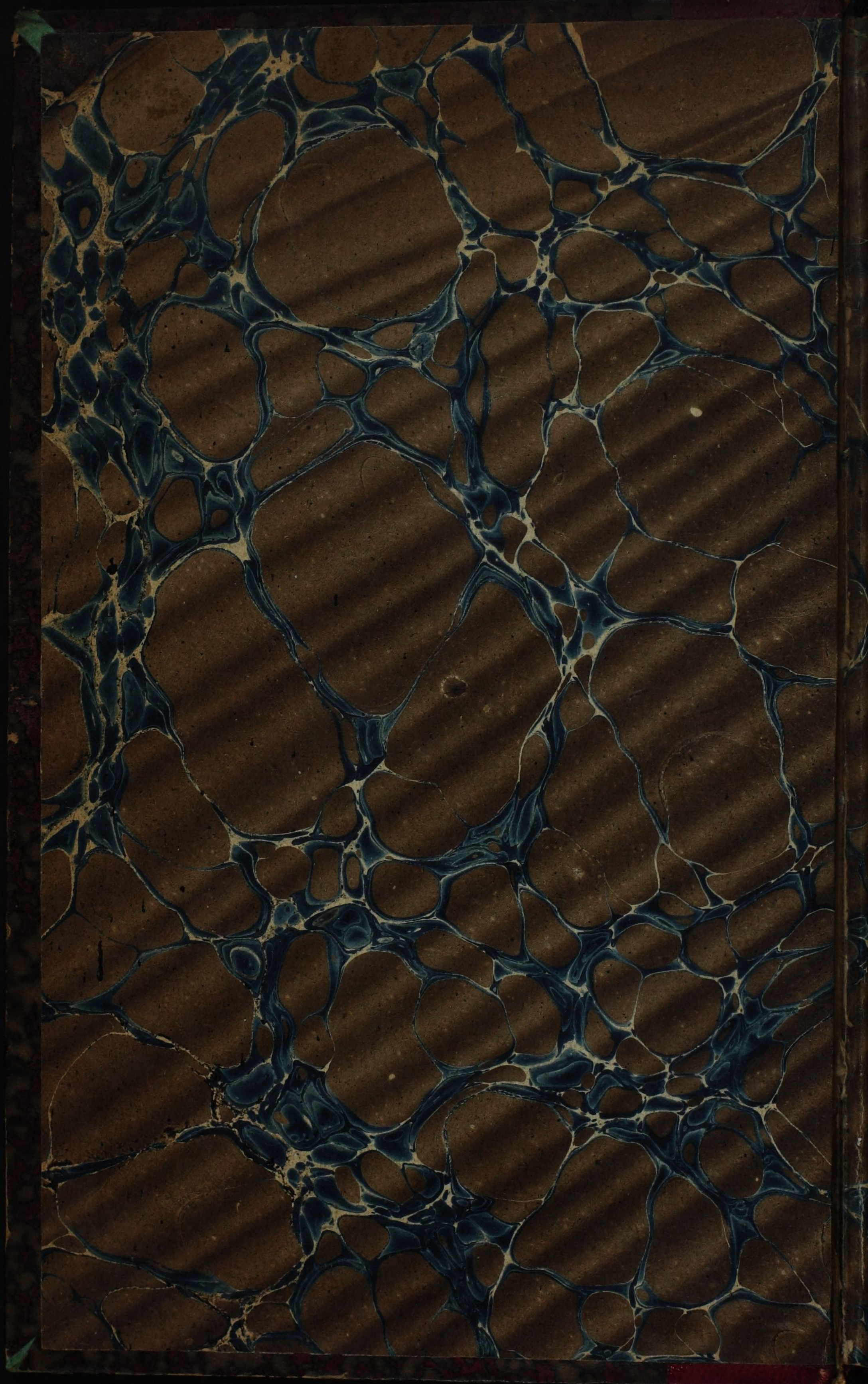
A. WEILL

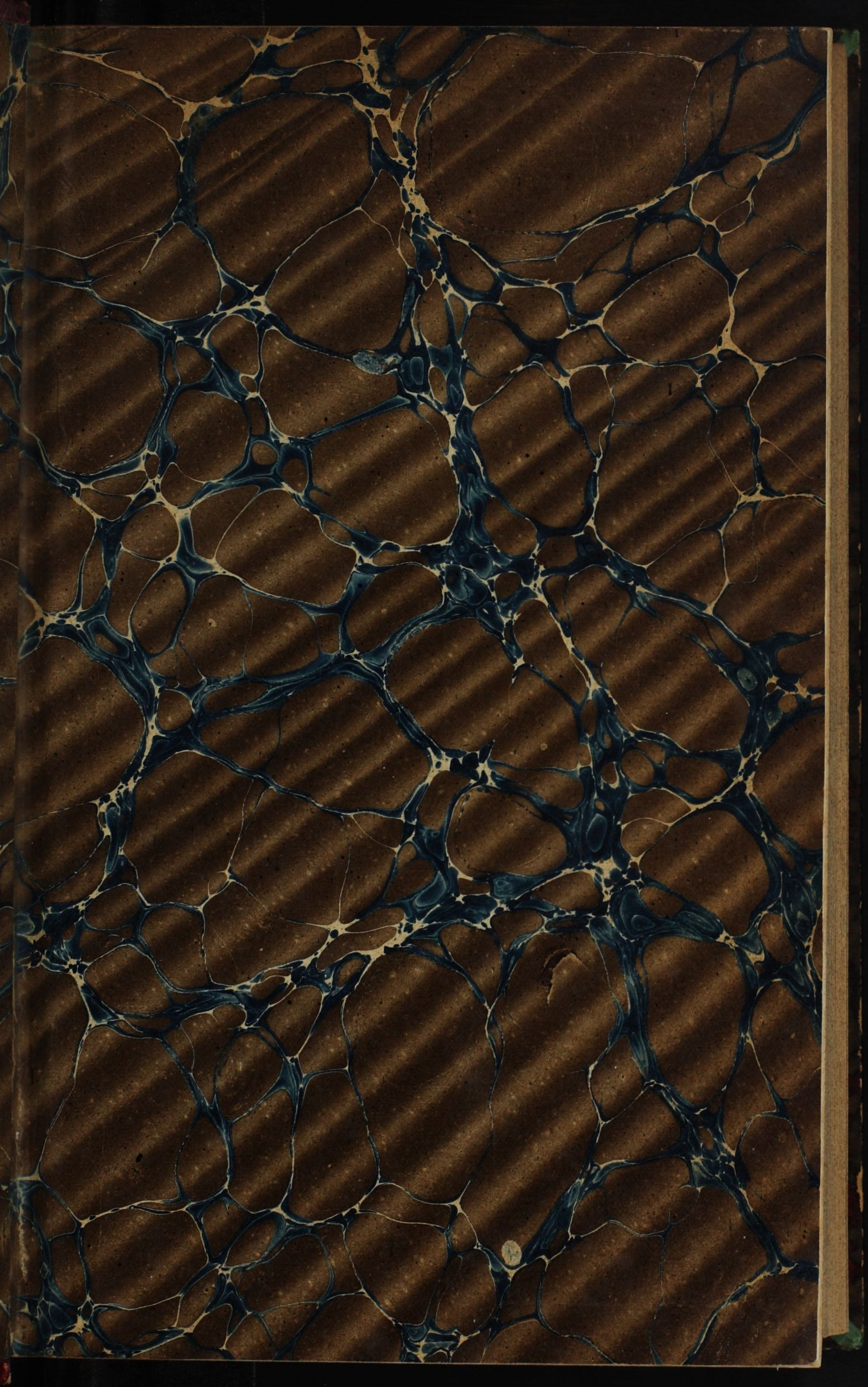
LE JUDAISME

4

PROVIDENCE









LE JUDAÏSME

SES DOGMES ET SA MISSION



IMPRIMERIE D. JOUAUST

Rue Saint-Honoré, 338

LE JUDAÏSME

SES DOGMES ET SA MISSION

TROISIÈME ET DERNIÈRE PARTIE

PROVIDENCE ET RÉMUNÉRATION

PAR

MICHEL A. WEILL

GRAND RABBIN

גְּדֹל הָעֵצָה וְרַב הָעֲלִילִיָּה אֲשֶׁר עֵינֶיךָ פְּקֻחוֹת
עַל כָּל דַּרְכֵי בְּנֵי אָדָם לָתֵת לְאִישׁ כִּדְרָכָיו
וְכִפְרִי מַעֲלָלָיו (ירמיה ל״ב י״ט)

Grand par le dessein, puissant par l'action, tes yeux (ô Éternel) sont ouverts sur toutes les voies des fils d'Adam, pour donner à chacun selon sa conduite et le fruit de ses œuvres. (Jérémie, XXXII, 19.)

PARIS
LIBRAIRIE A. FRANCK
RUE RICHELIEU, 67

1869



LE JUDAÏSME

SES DOGMES ET SA MISSION

TROISIÈME ET DERNIÈRE PARTIE

PROVIDENCE ET RÉMUNÉRATION.

PRÉFACE

Nous allons aborder la troisième partie de notre exposé dogmatique, laquelle ne le cède pas, en importance doctrinale, aux deux premières déjà connues du public. La *Théodicée* enseigne d'abord que c'est le désir de Dieu d'être connu et compris de l'homme ; la *Révélation* vient ensuite tracer à ce dernier une règle de conduite, lui prescrire une loi et un culte. Or, cette adoration à la fois théorique et pratique doit aboutir à une cause finale ; et c'est cette cause finale que la théologie cherche à définir, à fixer, dans les dogmes qu'il nous reste à étudier.

On a toujours cru à l'existence d'un problème de la destinée humaine. On y croit parce qu'il s'affirme depuis l'origine du monde, parce qu'il a été posé le jour où Dieu dit à l'homme : « Poussière tu es, et à la poussière tu retourneras (1) » ; on y croit parce qu'on ne parvient jamais à l'étouffer sous le poids des préoccupations utilitaires. Ne se laissant supprimer ni par le plaisir, ni par la douleur, il reste le point d'interrogation

(1) Genèse, III, 19.

suprême qui se dresse pour chacun de nous au bout de cette vie terrestre.

Une théologie qui ne se soucierait pas de ce grand sujet, qui ne ferait rien, nous ne voulons pas dire pour la solution, mais pour l'élucidation et la position nette du problème, resterait à l'état d'ébauche, ne répondrait ni aux espérances qu'elle provoque, ni aux larges horizons qu'elle nous fait entrevoir ; elle élèverait un édifice sans couronnement.

Mais quels sont les éléments du sujet? où sont les luminaires propres à nous éclairer, à nous guider dans un chemin où il est si facile de s'égarer et de perdre le fil conducteur? Si nous en croyons l'école théologique, ils sont au nombre de deux ; ils s'appellent Providence et Rémunération, le dogme de la vie future venant se rattacher au principe des peines et des récompenses.

I. Providence.

Le premier échelon par lequel nous commençons notre ascension vers l'immortalité, c'est la croyance au gouvernement providentiel. A défaut de providence, si Dieu, se bornant à lancer le monde dans l'espace après l'avoir créé dans un moment de caprice, se désintéressait à son développement, ainsi qu'au sort des créatures auxquelles il l'a assigné pour demeure, la rémunération serait un non-sens. Comment s'imaginer que Dieu s'occupe de l'homme mort, s'il le dédaigne vivant? Il ne suffira même pas, pour nous rassurer complétement, que cette providence soit générale ou collective, en rapport avec les genres et les espèces ; non, il faut qu'elle se montre à nous spéciale et individuelle. La rémunération et la vie future, telles que notre intelligence les conçoit, ne sont réelles qu'à cette condition. C'est par l'influence directe, personnelle, qu'elles exercent sur chacun de nous, que notre destinée est mise en harmonie avec nos aspirations.

Nous n'ignorons pas qu'aujourd'hui, comme autrefois, positivistes et sceptiques prétendent reléguer le dogme de la provi-

dence dans la sphère de la spéculation pure, faite pour solliciter les méditations de quelques penseurs solitaires, mais sans action sur les réalités de la vie. Un simple coup d'œil jeté sur le monde politique et social pourra nous édifier et sur la valeur de cette assertion, et sur l'importance du rôle assigné à la providence dans les événements humains.

D'un côté, la scène politique retentit partout du nom d'un Dieu-providence ; jamais ce nom n'a été invoqué autant que de nos jours. On ne l'entend pas seulement sous les voûtes des églises, des temples et des synagogues ; il revient continuellement aux lèvres de ceux qui disposent du gouvernement des nations. Comme le disait déjà notre chantre sacré : « Tous les rois de la terre te rendent des actions de grâce, ô Eternel ; ils célèbrent tes voies et chantent ta gloire infinie (1). » Nous n'avons pas à scruter ici le degré de sincérité de ces manifestes royaux, ni à examiner la diversité des interprétations dont ils sont suceptibles. Il ne s'agit, pour le moment, que de les recueillir comme un signe du temps, et de noter cette affirmation universelle d'un patronage d'en haut. Tel prince lui attribue sa prospérité, ses triomphes ; tel autre lui rapporte ses défaites. Les grands cherchent à l'associer à leurs projets ; la voix des peuples éclate en cris de joie ou de douleur suivant qu'ils le jugent favorable ou hostile à leurs désirs. A son tour, l'individu croit reconnaître ses traces dans les événements saillants de l'existence du *moi*, rarement amenés par le cours naturel des choses, surgissant, au contraire, brusques et inattendus, comme autant de brèches faites à l'ordre régulier. Lors donc que la Providence est attestée de toutes parts, saluée, glorifiée, invoquée à tous les degrés de l'échelle humanitaire, ne serait-on pas mal venu de demander où elle est, à l'exemple de cette horde incrédule qui, le lendemain de la sortie d'Égypte et du passage de la mer Rouge, osait demander à Moïse : « Est-il bien vrai que Dieu se trouve au milieu de nous (2)? »

D'autre part, la société proprement dite ne prend sa véritable

(1) Psaumes, CXXXVIII, 4 et 5. (2) Exode, XVII, 7.

assiette que tout autant qu'elle est placée sous le regard de la Providence. Un seul fait suffira pour le démontrer. En tout temps on a discuté la question de savoir si l'homme vaut davantage comme individu ou comme membre du corps social. Est-ce une question oiseuse? On ne saurait le dire quand on voit les pouvoirs centralisateurs et ce qu'on appelle les self-governements se disputer si vivement la prééminence. Il n'est donc pas indifférent de savoir ce que la notion claire de la providence nous révèle à ce sujet. Il semblerait qu'elle s'attache à nous mettre en garde contre deux tendances exclusives. En affirmant les rapports immédiats du moindre des humains avec l'auteur des existences, elle nous donne la plus haute idée de la dignité personnelle, elle nous apprend à n'y renoncer jamais, elle nous défend de l'avilir, sous peine de perdre nos droits à la sollicitude du Créateur, faisant l'homme à son image. Et puis, en nous le montrant veillant à la direction des intérêts communs et des multitudes, elle sauvegarde les droits des corps moraux, les intérêts des masses, serrant le nœud qui unit le particulier au général, l'individu à la famille, la famille à la cité, la cité à la patrie, la patrie à l'humanité. Mais elle les unit sans les confondre, à l'instar de certains métaux qui, même après leur fusion, conservent des marques ineffaçables de leur forme première. Il s'ensuit que, tout en devenant membre actif et zélé du groupe dont il fait partie, l'homme ne doit cesser d'être et de rester lui-même; il en résulte, en outre, que la société n'est bien constituée que si elle satisfait à cette double condition. Elle sera, non pas le pilon qui écrase les matières séparées pour les amalgamer, mais le *lien de la vie* (1) qui contient les âmes, mais sans en altérer la personnalité.

Ici vient se poser une autre question : Pouvons-nous, dans une matière si grave, si transcendante, espérer atteindre à un certain degré de précision? Avons-nous à notre disposition un compas qui nous aidera à tracer, sinon l'immense cercle, du moins les grandes lignes du gouvernement providentiel? L'exposé

(1) I Samuel, XXV, 29. צרור החיים

qui suit servira de réponse à cette demande. Ce que nous pouvons, ce que nous devons proclamer dès le principe, parce que cela nous paraît hors de conteste, c'est que Dieu seul a pu nous confier ce qu'il lui plaît que nous sachions de ses modes d'intervention dans les affaires humaines. C'est assez dire qu'il faut aller le chercher dans nos livres saints, fidèle écho de la parole révélée, et auprès de ses interprètes les plus autorisés. Nous verrons la Providence y apparaître sous les formes, dans les attitudes les plus variées : ici, ce sera l'ordonnateur suprême veillant à la conservation et à l'harmonie de l'ensemble ; là, le maître du temps faisant l'appel aux générations et leur assignant à chacune son poste ; ailleurs, le dispensateur d'une lumière qui pénètre partout, qui fouille dans le for intérieur du plus grand comme du plus chétif enfant de la terre. Le livre de la Loi nous dira dans quelles circonstances et à quelles occasions il convient à cette Providence de prendre le rôle de spectateur ou d'acteur. La Bible nous révélera quand et où il lui plaît de donner l'impulsion sans infirmer notre libre arbitre. Le prophétisme et la tradition, qui le complète, nous enseigneront jusqu'à quel point l'infaillible justice se concilie avec l'existence du mal, tant physique que moral ; pour nous éclairer, ils joindront au précepte le prestige de l'exemple. N'allons pas croire cependant que ces révélations nous livreront le secret de Dieu. Mais la théologie nous tracera un cadre si large, elle fera passer sous nos yeux tant de faits, avec leurs causes proches ou éloignées, elle nous parlera si clairement, si éloquemment de celui qui sonde les cœurs et les reins, qui du haut de sa céleste demeure contemple les habitants de la terre, assiste à leurs actes, qu'il inscrit dans le livre du souvenir, qu'il faudra s'incliner, bon gré mal gré, devant la pensée souveraine qui prévoit, qui règle tout, reconnaître et bénir la main puissante qui donne à chacun selon ses œuvres (1).

(1) Jérémie, XXXII, 19.

II. Rémunération.

Prise dans son acception la plus générale, la rémunération n'est pas seulement un principe, mais aussi un sentiment tellement inhérent à notre *moi* que rien au monde ne peut l'en arracher. On peut le déplacer, le modifier, l'altérer, mais on ne parvient pas à le supprimer. Mais ce sentiment, dira-t-on, n'est-il pas en contradiction avec le précepte du désintéressement, que l'on fait sonner si haut? Il est vrai que certains moralistes superficiels ou exagérés mettent une précipitation aveugle à jeter au rebut, comme un vêtement usé, le mobile de la récompense; ils appellent cela l'émancipation du droit d'activité; à l'exemple d'une défunte école qui prétendait faire de l'art pour l'art, ils soutiennent qu'il faut faire le bien pour le bien lui-même. Assurément, tout n'est pas faux dans cette thèse : comme réaction contre la conception étroite du paradis et de l'enfer, dont le crédit, du reste, a considérablement baissé auprès des nouvelles générations, elle est dans le vrai et se maintient dans la voie du progrès intellectuel et moral; on ne peut que l'approuver dans les efforts qu'elle déploie pour spiritualiser la rémunération, d'accord avec la vraie doctrine. Mais elle dépasse le but, elle s'égare, quand c'est à la rémunération elle-même, et non plus à sa nature, qu'elle s'en prend. Et sait-on bien à quoi aboutit cette exagération, cette violence faite à la vérité? Elle aboutit à ce fâcheux résultat, que produit toute théorie poussée à outrance : en arrêtant le cours régulier des choses, on lui fait prendre un chemin qui sera marqué par de grands ravages.

Il arrive alors ceci : détournée du lit que lui ont creusé Dieu et la nature, écartée de la route qui, jalonnée par la conscience et le sentiment, conduit à la vraie béatitude, la rémunération va se précipiter dans le torrent bourbeux des convoitises matérielles. On perd de vue l'idéal, mais pour se mettre à la poursuite d'une grossière image. C'est alors que s'organise sur une vaste échelle cette course au clocher que nous pouvons suivre

des yeux, et dont le prix consiste dans la possession d'un fragile instrument de fortune ou d'un hochet de vanité.

Alors aussi vient surgir la question du salariat, avec les formidables proportions que nous savons, et les nobles fruits de la pensée réclament cette propriété littéraire qui, en dépit de sa légitimité, n'est pas faite pour les rehausser, qui les abaisse, au contraire, au niveau de la production mécanique. Voilà bien un signe du temps, un indice de la rupture de l'équilibre, qu'on ne dérange pas impunément, entre la rétribution temporelle et la rétribution spirituelle.

C'est à dessein que nous nous servons du terme d'*équilibre*. Cet équilibre existe, du moins il doit exister, et il ne saurait être question de sacrifier l'une à l'autre. La suppression de la première au profit de la dernière, qui caractérise les siècles de martyre et de foi absolue, n'exprime pas plus une situation morale régulière que ne le ferait l'expulsion de celle-ci au bénéfice de celle-là. Dès que la balance penche trop d'un côté, la réaction ne tarde pas à venir, comme Brennus, jeter le poids de son épée dans le plateau opposé. C'est en faveur de l'intégrité de l'ordre moral que Moïse et Salomon insistent à l'envi sur la sainte obligation d'avoir de justes balances (1). Ils repoussent les prétentions exorbitantes et les opinions extrêmes, d'où qu'elles viennent.

Aller à la découverte d'une juste pondération entre les récompenses terrestres et les récompenses célestes, chercher à les concilier dans leur antagonisme et à les réconcilier dans leur lutte, trouver un terrain assez vaste pour les contenir sans gêner leur mutuelle expansion, est une tâche qui ne manque certainement pas d'à-propos. Loin de se laisser confiner dans les régions de la spéculation, le dogme de la rémunération, comme celui de la Providence, pousse sa pointe en pleine réalité. Conduite avec sagesse, avec prudence, une pareille étude offrira plus d'un remède à des déviations qu'il n'est pas aussi facile de corriger que de signaler.

(1) Lévit., XIX, 36; Deutér., XXV, 15; Prov., XI, 1; XX, 10 et 13.

L'exposé que nous allons entreprendre, et qui envisagera le principe sous ses différents aspects, nous révélera peut-être les conditions de l'alliance, nécessaire parce qu'elle correspond à notre double nature, entre la rémunération présente et la rémunération future. Nous voudrions démontrer que nulle religion n'a compris mieux que le judaïsme la raison d'être de cette alliance et les moyens les plus propres à la réaliser.

III. Vie future.

Et si nos efforts ne restent pas stériles, si nous réussissions, dans cette étude, à nouer ou à renouer la chaîne qui unit entre elles les deux rémunérations, n'aurions-nous pas par cela même fait un grand pas vers l'intelligence du problème de la vie future? Celle-ci ne s'offre à nous sous des apparences si mystérieuses, nous allions dire si effrayantes, que parce qu'on prétend la saisir en substance, dans sa forme absolue, détachée et séparée de la vie présente. Tant qu'on se bercera du chimérique espoir de voir clair dans les arcanes d'outre-tombe, on échouera dans une tentative dont le bénéfice le plus clair est de mettre à nu notre impuissance et notre folie. Il n'en sera plus de même le jour où, nos prétentions devenant plus modestes, on se contentera de saisir et de suivre le fil qui unit les deux vies. Nous n'aurons pas à nous plaindre de notre lot si, comme Moïse contemplant la terre promise, du haut du mont Abarim (1), nous arrivons à jeter de cette rive un regard clair sur la rive opposée. Une perception de ce genre, la seule d'ailleurs qu'il nous soit donné d'acquérir, pour être moins prétentieuse, n'en aura que plus d'efficacité sur la direction de notre conduite morale et religieuse.

Par ce rapide coup d'œil jeté sur les éléments qui entrent dans la composition de cette troisième et dernière partie de

(1) Deutér., XXXII, 49.

notre œuvre on peut se faire une idée de leur connexité, de leur filiation : la Providence conduisant à la rémunération, et la rémunération sagement conçue aboutissant à une conception relative de la vie future. On y puisera également la conviction que ces dogmes, que nous voudrions pouvoir mettre à la portée de toutes les intelligences, ne sont nullement faits pour rester enfermés dans les murs de l'école. Ils ont le droit d'entrer dans la vie pratique ; leur influence sur l'individu et sur la société ne saurait être contestée. Cela n'étonnera personne, pour peu que l'on reconnaisse que la lumière ne vient pas d'en bas, que c'est dans le firmament, au plus haut du ciel, que Dieu a suspendu les luminaires faits pour éclairer la terre (1).

Nous terminerons par un aveu qui nous inspire moins d'humiliation que de regret : c'est l'aveu de notre faiblesse, de notre impuissance à traiter convenablement un sujet aussi vaste, aussi ardu, que celui qui a sollicité nos labeurs. Nous ne pouvions cependant hésiter, ni cesser de persévérer dans notre tâche, en nous sentant soutenus comme par deux anges gardiens, qui, d'après la tradition, se tiennent l'un à notre droite, l'autre à notre gauche (2). Le premier nous est venu de la source de toute science et de toute vérité : c'est Dieu qui nous a prêté force et courage (3) pour mener à bonne fin notre entreprise. Le second s'est personnifié pour nous dans cette noble famille qui est, elle aussi, une providence, une providence pour les corps et pour les esprits : qu'elle reçoive ici la nouvelle et profonde expression de notre gratitude pour nous avoir maintenu jusqu'au bout son généreux concours, aidé à servir la cause de la religion universelle par l'exposé des éternelles vérités du judaïsme, appelées à devenir le patrimoine de l'humanité (4) !

(1) Genèse, I, 17.
(2) Talmud, Taanith, 11.
(3) Deutér., VIII, 18.
(4) Zephania, III, 9 ; Zacharie, XIV, 9.

DIXIÈME DOGME.

DE LA PROVIDENCE.

DIXIÈME DOGME

DE LA PROVIDENCE CONSIDÉRÉE EN ELLE-MÊME ET DANS SES RAPPORTS AVEC LA PRESCIENCE DIVINE ET AVEC LE LIBRE ARBITRE.

מִשָּׁמַיִם הִבִּיט ה׳ רָאָה אֶת כָּל בְּנֵי הָאָדָם :
מִמְּכוֹן שִׁבְתּוֹ הִשְׁגִּיחַ אֶל כָּל יֹשְׁבֵי הָאָרֶץ :
הַיֹּצֵר יַחַד לִבָּם הַמֵּבִין אֶל כָּל מַעֲשֵׂיהֶם :
(תהלים ל״ג, י״ג, ט״ו)

Du haut du ciel l'Éternel voit et contemple tous les fils de l'homme. Assis sur son trône inébranlable, il étend sa sollicitude à tous les habitants de la terre. Créateur de tous les cœurs, il en comprend tous les actes. (Psaumes 33, 13, 14 et 15.)

Formule de Maïmonide (1). — « Croire que Dieu connaît toutes les actions des hommes, que jamais sa sollicitude ne les abandonne, qu'il n'est pas vrai que « Dieu ne s'occupe pas « de ce monde sublunaire (2) ». La vérité est dans ces paroles de Jérémie : « Grand par le conseil, tout-puissant par l'ac- « tion, tes regards (ô Dieu !) sont ouverts sur toutes les voies « de l'homme (3) » ; puis dans ce double témoignage de la Genèse : « Dieu vit que la méchanceté de l'homme envahissait « la terre (4) » ; Dieu dit : « Le cri de Sodome et d'Amora est « devenu trop fort (5). »

(1) Commentaire à la Mischna, Synhédrin, chap. 10.

(2) Ézéchiel, VIII, 12 ; IX, 9.

(3) Jérémie, XXXII, 19.

(4) Genèse, VI, 5.

(5) *Ibid.*, XVIII, 20.

CONSIDÉRATIONS GÉNÉRALES.

Le dogme de la Providence est le couronnement de la vie religieuse ; il ne complète pas seulement les deux principes fondamentaux de la Théodicée et de la Révélation, mais il les fait entrer, enseignes déployées. dans la pratique de la vie. On éprouvera d'autant plus vivement le désir de connaître Dieu et ses attributs qu'on saura qu'il s'occupe de nous, qu'il veille sur nos actes comme sur nos pensées, que rien de ce qui concerne l'homme et la nature ne lui est indifférent, et l'on sera d'autant mieux disposé à écouter sa parole, à exécuter ses ordres, à se soumettre à sa volonté, que l'on sera convaincu qu'il entretient des rapports constants tant avec la création en général qu'avec chaque être en particulier. L'idée de Providence rend en quelque sorte palpable le lien qui unit la créature au créateur ; sans elle, ce lien manquerait et de force et de stabilité. S'il ne sentait pas au-dessus de lui des bras toujours ouverts pour le recevoir, un regard toujours fixé sur lui avec bienveillance, une main toujours prête à le guider et à le préserver, l'homme ne mettrait guère d'ardeur à se plonger dans la source de tout bien et de toute perfection. En dehors de la Providence, il y a place encore pour un froid déisme, mais non pour un culte positif attirant à lui toutes nos facultés intellectuelles et sentimentales. Il appartient donc à la théologie, et ce n'est pas la partie la moins essentielle de sa tâche, d'apporter à la religion son contingent de lumières à l'effet d'élucider le dogme de la Providence, en lui faisant un piédestal si élevé qu'il soit vu de tout le monde.

Quand nous constatons l'importance du principe providentiel au point de vue de la religion, il est loin de notre pensée de réduire son domaine, d'en méconnaître l'influence sur le monde social. Autre chose est la société humaine abandonnée à elle-même, fatalement livrée à ses agitations, à ses transformations, à ses révolutions, à ses cataclysmes ; autre chose la société se développant sous le regard de la Divinité, s'inspirant de sa volonté, se reposant sur sa vigilance, se mouvant dans le sens de

son impulsion, portant en elle comme sur elle les signes de sa glorieuse mission. Autant la première se présente à nous sous un aspect imprévu, chaos à peine débrouillé, autant la seconde se transfigure, nous laissant voir partout, dans l'individu, dans la nationalité, dans l'humanité, dans les infiniment petits comme dans les infiniment grands, la main qui agit, l'œil qui voit et l'intelligence qui gouverne.

Avant d'aborder l'étude du dogme, il n'est pas sans opportunité de commencer par en tracer le terrain : on ne doit pas s'avancer au hasard, errer à l'aventure, dans un champ si vaste et, pourquoi ne le dirions-nous pas? jusqu'ici si mal délimité. Déjà la formule de Maïmonide nous met sur la voie. A bien considérer les termes dont il se sert et les citations sur lesquelles il s'appuie, on voit bien qu'il s'agit avant tout de la Providence dans ses rapports avec l'homme et avec l'humanité. Ce n'est pas à dire qu'il faille éliminer de cette étude tout ce qui n'est pas l'homme, d'autant moins qu'on ne peut jamais séparer complétement l'homme de la nature; mais cela signifie que la Providence divine est avant tout à l'adresse de l'homme, que c'est à cause de lui et à son profit qu'elle s'étend à tout l'ordre naturel. C'est là un premier point acquis, dont nous allons tout de suite reconnaître l'importance; il nous met en mesure d'écarter deux objections soulevées par les adversaires du dogme.

« Nous voulons bien, disent-ils, admettre que la création est sortie de la main de Dieu; avec vous et comme vous, nous voyons son doigt partout; nous ne faisons aucune difficulté de saluer en lui l'auteur du ciel, de la terre, de l'âme humaine, des lois qui en règlent la marche et la durée, des forces qui gouvernent le monde, des éléments qui concourent à la composition et à la décomposition des êtres. Mais nous pensons que Dieu a créé une fois pour toutes; nous jugeons indigne de sa sagesse comme de sa puissance infinie de reprendre constamment en sous-œuvre la construction de l'univers, de trahir son insuffisance, sinon son impéritie, par des modifications, progressives, nous le voulons bien, mais n'en accusant pas moins l'imperfection de l'ouvrier, incapable de produire d'un seul coup,

et sans y jamais revenir, un chef-d'œuvre achevé de tous points. Si Dieu, poursuivent-ils, se voit dans la nécessité de surveiller sans cesse la création pour en corriger les déviations, c'est qu'il n'a pas su établir des lois infaillibles, c'est que ses œuvres ne seraient, pas plus que celles des hommes, frappées au coin de la perfection suprême. Le plus intelligent, le plus habile artisan, n'est-il pas celui qui sait le mieux donner à son œuvre le gage de la durée? Moins cette œuvre sera sujette aux transformations, plus il méritera le renom de maître ès arts. Or, si tel est notre sentiment à l'égard de l'humble potier qui ne sait que pétrir et façonner l'argile, oserions-nous attribuer à Dieu une œuvre qui exigerait de sa part une vigilance sans fin, à tel point que, s'il se laissait aller à un instant d'inadvertance, tout irait croulant et s'abîmant! » Finalement, ils posent ce dilemme : « Ou bien Dieu pouvait créer l'univers parfait et complet, image de sa propre perfection, et alors à quoi bon la Providence? à quoi bon tous ces soins et cette sollicitude pour une création qui se déroule d'après un plan éternel, immuable? Ou il ne le pouvait pas, et alors la raison d'être de la Providence est toute trouvée, mais aux dépens de sa toute-puissance et de son infaillible sagesse. — Choisis si tu l'oses », — terminent-ils ironiquement. Eh bien, en se plaçant au point de vue de l'illustre docteur, qui est aussi le nôtre, en voyant dans la Providence ce qu'elle est réellement, le gouvernement de Dieu adapté à la nature de l'homme, on ne craint plus l'objection. Si Dieu n'a pas réalisé ce chef-d'œuvre d'immobilité qui plairait si fort à nos contradicteurs, c'est qu'il voulait faire mieux que cela. Au lieu de cette immobilité, qui ressemble plus ou moins à la nature morte, ne valait-il pas mieux produire la perfection animée, pleine de mouvement et de vie, fondée sur la divine alliance de la stabilité avec le progrès, convier l'homme à participer à ce chef-d'œuvre, à y participer de la façon la plus noble, c'est-à-dire librement et sciemment? Or, en faisant concourir l'homme au but final par l'intelligence et par la liberté, Dieu s'était imposé spontanément la tâche de veiller sur l'activité humaine, de la diriger dans la voie qu'il désirait lui faire suivre, de la rectifier

dans ses écarts, lui prodiguant, selon les cas, les encouragements ou les avertissements, tout en se réservant de faire servir à ses fins jusqu'aux égarements humains, au même titre que l'Écriture nous montre la majesté divine résidant au sein d'Israël impur et souillé (1). Tel est le rôle assigné à la Providence par la tradition religieuse, qui arrive ainsi à combattre le rationalisme pur par ses propres armes, opposant dilemme contre dilemme : « Ou bien, lui dit-elle, vous niez la grandeur de l'homme, sa supériorité sur le reste de la nature, aimant mieux l'abaisser au niveau de la brute, en dépit de l'éclatant témoignage écrit dans la Genèse et gravé dans notre cœur, et alors vous faites bien de repousser la Providence; ou vous reconnaissez la suprématie du fils d'Adam, vous ne mettez pas en question la tâche libre et volontaire qui lui est dévolue; mais alors vous ne pouvez vous passer de la Providence, d'un Dieu inspirateur et régulateur de cette mission de progression continue. »

Une autre objection a été soulevée au nom de la majesté divine mal comprise. Est-il à supposer que celui dont la gloire remplit le ciel et la terre (2) daigne s'occuper de ce misérable tas de boue et des êtres non moins misérables qu'elle supporte? N'est-ce pas humilier la divinité que de la mettre en rapport avec ce grain de poussière perdu dans l'espace, avec cette triste humanité, foyer de corruption et de vaines agitations? Dénaturant le vrai sens des paroles du Psalmiste : « Les cieux appartiennent à Dieu ; quant à la terre, il l'a donnée aux hommes (3), » ils en concluent à la séparation radicale entre le ciel et la terre, entre Dieu et l'homme. Tout au plus admettent-ils une sorte de demi-Providence ; ils tracent un cercle à l'action divine, prétendent poser des limites à son intervention, osent lui répéter ce qu'il a dit lui-même à la mer : « Tu viendras jusqu'ici et tu n'iras pas plus loin (4). » Ils enferment donc l'influence providentielle dans la sphère des corps célestes,

(1) Lévit., XVI, 16.
(2) Jérémie, XXIII, 24.
(3) Psaumes, CXV, 16.
(4) Job, XXXVIII, 11.

qui, à leur tour, seraient chargés de la direction de ce monde sublunaire. A l'exemple de Job apostrophant ses amis, nous serions tenté de leur dire : « Qui vous a chargés de prendre fait et cause pour l'honneur de Dieu (1), qui vous a constitués les défenseurs de sa dignité ? Prétendez-vous les connaître mieux que les organes de la parole révélée, pénétrés de son esprit, déclarant unanimement que Dieu met sa grandeur dans ce que vous appelez son humilité, qu'il n'est pas plus fier, s'il est permis de s'exprimer ainsi, du titre de Dieu des dieux et maître des maîtres que du nom de « protecteur de la veuve, de l'or- « phelin, de l'étranger et des cœurs contrits et brisés (2)? » Il est d'ailleurs à remarquer que ce système de la subordination de notre globe aux sphères célestes, système qui a joué un rôle si considérable dans la philosophie de l'antiquité, n'est pas inconnu à l'Écriture. Il est signalé au mépris et à la réprobation du monde par Moïse (3), par Isaïe (4), par Jérémie (5) et par Job (6). Maintenant le dogme de la Providence envers et contre toutes les opinions opposées et la mettant en regard de toutes les hypothèses forgées par la raison et la déraison humaines, la Bible ne semble-t-elle pas nous dire : Comparez mon principe, simple et sublime à la fois, avec ces théories boiteuses qui ont cours sur le gouvernement général de l'humanité ; engagez un débat contradictoire entre lui et les doctrines qui se flattent de le supplanter, et la lumière sera faite?

Mais ce n'est pas tout d'avoir placé la Providence sur son véritable terrain, de l'avoir mise en rapport immédiat avec l'homme, il importe de l'examiner dans ses éléments principaux. Et d'abord, il s'agit de savoir si cette Providence divine est ou générale, ou nationale, ou individuelle, ou enfin si elle est tout cela à la fois. Si la formule de Maïmonide ne pose pas la question, elle nous fournit des indications pour la solution. Nous avons vu qu'il cite trois textes divers à l'appui du dogme,

(1) Job, XIII, 8.
(2) Deutér., X, 17 et 18; Isaïe, LVII, 15; Psaumes, LXVIII, 5 et 6; cf. Talmud, Meguilla, 31.
(3) Deutér., IV, 17.
(4) Isaïe, XLIV, 25; XLVII, 12 et 13.
(5) Jérémie, X, 2.
(6) Job, XXII, 13 et 14.

et ces trois textes nous montrent précisément la Providence sous ces trois faces : générale, collective et spéciale. En effet, le premier texte a trait au déluge : « Dieu vit la corruption croissante du genre humain. » Voilà bien un fait de Providence universelle. Le second, relatif à la catastrophe de Sodome, nous la montre s'attachant à un peuple, à une fraction quelconque de la société, c'est-à-dire à l'élément national. En faisant de l'histoire de Sodome une espèce de pendant du récit du déluge, en lui consacrant une place notable dans la série des révélations de la Genèse (1), la Bible jette les bases de ce que nous appelons la Providence collective ; elle nous la fait suivre du regard dans son passage du genre à l'espèce, de la direction humanitaire à celle de ses divisions partielles. Vient enfin le troisième texte, qui invoque le Dieu « dont les regards sont ouverts sur toutes les voies de l'homme ». C'est la reconnaissance formelle de la Providence spéciale, allant de l'espèce à l'individu, ne laissant nulle personne en dehors de son rayonnement. Nous aurons donc à étudier le dogme sous ces trois aspects successifs ; puis, après l'avoir envisagé dans sa triple manifestation, il faudra le voir à l'œuvre, s'occuper du problème de son action externe et interne, ici se liant aux faits, là s'insinuant dans la pensée, et terminer par l'examen des voies et moyens qui accusent en elle, mieux que l'Iris de la fable, la messagère de Dieu. Maïmonide, à la vérité, ne semble pas se douter de ces deux derniers côtés du dogme ; mais à moins de laisser celui-ci inachevé, nous ne pouvons négliger aucun de ces points de vue.

Enfin il est un dernier point à noter. Dans l'immensité de son rôle, il arrive à la Providence de heurter d'autres principes, sacrés comme elle et avec lesquels, par conséquent, il faut compter. Nous avons nommé la prescience divine, la liberté humaine, l'anomalie du bonheur du méchant et du malheur du juste. Il n'est pas possible de passer ces antinomies sous silence, de laisser le dogme de la Providence sous le coup de contradictions qui, si elles étaient réelles, compromettraient

(1) Voy. notre *Révélation*, p. 41-45.

son autorité. Il est nécessaire de la mettre en présence de ces prétendus antagonismes, et de montrer qu'ils n'ont point la moindre envie de se combattre, qu'ils sont faits pour vivre ensemble dans la meilleure harmonie, que la Providence ne saurait être hostile soit à un élément sérieux de la théodicée, telle que la prescience divine, soit aux lois morales, comme le libre arbitre et la juste rétribution des œuvres.

D'après les considérations qui précèdent, notre exposé du dixième dogme devrait embrasser quatre parties ou questions distinctes : 1° la Providence proprement dite, 2° le libre arbitre, 3° la prescience divine, 4° le bonheur des méchants et le malheur des justes. Si Maïmonide, commenté par Abravanel (1), n'en traite que deux, « la connaissance de Dieu et sa providence, » Albou comble cette lacune et les énumère toutes les quatre (2), en nous annonçant que ses recherches vont porter sur les quatre points suivants : 1° la connaissance et la prescience de Dieu, 2° le libre arbitre, 3° la Providence, 4° et la rémunération, comprenant le problème du bonheur du méchant et du malheur du juste. Adoptant cette division de l'illustre dogmatiste, jaloux d'un autre côté de ne pas prolonger cette leçon outre mesure, nous réserverons la quatrième partie pour le dogme suivant de la rémunération, et nous traiterons ici successivement de la Providence, du libre arbitre et de la prescience divine.

(1) Rosch Amana, chap. 8.

(2) Ikarim, IVe partie, préambule.

PREMIÈRE DIVISION.

DE LA PROVIDENCE PROPREMENT DITE.

PREMIÈRE DIVISION.

DE LA PROVIDENCE PROPREMENT DITE.

CHAPITRE Ier. — De la Providence selon l'Écriture.

§ 1er. *De la place prépondérante occupée par le dogme de la Providence dans la Bible, et de la diversité de ses formes.*

Depuis le premier mot de la Genèse jusqu'aux derniers accents de la prophétie expirante, le dogme de la Providence occupe le devant de la scène, à tel point que la Bible, dans son entier, ne semble être que l'écho prolongé de ce principe qu'elle proclame, qu'elle annonce, qu'elle révèle sous les formes les plus diverses, parfois les plus opposées. Voici une esquisse rapide qui peut donner une idée de la variété de ses costumes et de ses attitudes multiples : c'est tout d'abord la force qui dirige les lois de la nature, les suspendant ou les modifiant à son gré, ordonnant au ciel de fermer ses réservoirs, défendant à la terre de féconder la semence déposée dans son sein, desséchant le lit des fleuves, changeant le sol aride en sol jaillissant, ouvrant et fermant tour à tour les trésors de la production, confiant l'exécution de ses ordres tantôt à la nature brute, tantôt à la nature cultivée, employant comme messager de sa volonté la famine, la peste, les bêtes féroces, les terribles météores, tels que les roulements du tonnerre, les éclats de la foudre, les tempêtes, les ouragans, les tremblements de terre, etc.

C'est ensuite le gouverneur de l'humanité, le Dieu des nations, le juge de la terre, qui fait l'appel des générations, qui est avec les premiers comme avec les derniers, dont le nom est connu et adoré du levant au couchant, du midi au septentrion, et devant qui tremblent les extrémités de la terre. Seul il sait prédire les événements d'une manière infaillible, annoncer dès l'origine la fin des temps. Devant lui toutes les nations sont moins que rien, le néant; à son arrivée, les peuples battent des mains, poussent des cris de joie, chantant et acclamant le grand roi qui juge la terre avec équité et la société avec droiture.

C'est encore le Dieu de la nationalité, la Providence collective passant du genre aux espèces, celle qui condamne l'infâme Sodome à la destruction, qui frappe l'Égypte jusqu'à ce qu'elle lâche sa proie, qui extermine la race gangrenée de Chanaan, qui châtie Israël tombant dans l'idolâtrie et le vice, qui appelle Aschur la verge de sa colère, Nabuchadnetzor sa redoutable massue, Cyrus son Messie ; qui fait vider successivement le calice d'amertume à tous les peuple entourant la Palestine et formant le premier noyau d'une solidarité générale, qui confectionne le joug destiné aux peuples constituant la première monarchie universelle, qui élève la fière Babylone et l'orgueilleuse Ninive pour rendre leur chute plus éclatante, qui déclarera la guerre à l'invincible Gog et le fera tomber sur les monts de la Palestine, qui dirige le cœur des rois comme les sinuosités d'un ruisseau, qui préside à la grandeur et à la décadence de chaque fraction de genre humain, depuis les grands empires et la haute Asie jusqu'aux petites peuplades d'Amôn, de Moab, de Tyr et de Sidon.

C'est enfin la Providence spéciale se mettant directement en rapport avec les individus, non-seulement avec les grands hommes chargés d'une mission publique, avec les personnages historiques — patriarches, législateurs, pontifes, prophètes, chefs d'État, — avec Abraham, Moïse, Aaron, Samuel, David, Isaïe, etc., appartenant plutôt à la catégorie des sujets de la Providence collective, mais aussi avec les membres infimes de la

Société, notamment avec les faibles, les opprimés et les éprouvés. Ici c'est la Providence qui prend en main la cause de la veuve, de l'orphelin et de l'étranger, qui se glorifie du nom de père des infortunés, défenseur des victimes de l'injustice et de la violence, vengeur de leurs droits dédaignés et foulés aux pieds. C'est le Dieu qui soutient ceux qui tombent, qui redresse ceux qui sont courbés, qui fait sa propre cause de celle des persécutés, qui est bon pour tous, qui ouvre sa main pleine de grâces et de bénédictions pour les faire découler sur tout ce qui vit; c'est le Dieu dont on ne peut éviter la présence et le regard, ni en escaladant le ciel, ni en descendant dans les profondeurs de l'abîme, pas plus en s'envolant sur les ailes de l'aurore qu'en se réfugiant par delà les océans; c'est le Dieu qui nous voit au dedans comme au dehors, qui pénètre dans les cœurs, qui sonde les reins, qui explore les coins et les recoins du for intérieur, qui y a sa lampe, la conscience, toujours allumée. Artisan du cœur, créateur de l'âme, il en connaît le mieux le mécanisme, s'introduit sans efforts dans leurs moindres replis, voit aussi clair dans les régions des ténèbres qu'aux splendides clartés du soleil élevé à sa septième puissance.

Le tableau sommaire que nous venons de tracer des différents aspects de la Providence, nous l'avons tiré non pas de tel ou tel endroit, mais de tous les côtés de l'Écriture. C'est la substance de ce que les livres des prophètes et des hagiographes nous enseignent dans des centaines de textes sur les formes multiples de l'intervention divine dans l'ordre physique comme dans l'ordre moral.

§ 2. *De l'ordre providentiel dans ses rapports avec l'ordre naturel.*

Mais, dira-t-on, si l'intervention divine, si l'ordre providentiel est aussi réel et aussi fréquent qu'on nous l'annonce ci-dessus, que devient l'ordre naturel? Ne sera-t-il pas refoulé hors de l'univers? Est-il possible de les maintenir et de les

concilier ensemble? N'est-on pas réduit à choisir entre les deux, à embrasser la cause de l'un ou de l'autre, suivant la tendance des esprits et la direction du moment? C'est ce qu'il faut examiner avant d'aller plus loin. Et d'abord, imputer à l'Écriture la négation de l'ordre naturel serait une grave erreur; loin de le nier, elle le proclame hautement dès le début: elle l'affirme dans deux circonstances des plus solennelles, lors de l'achèvement de la création et à la fin du déluge. Comment se termine le récit épisodique de la Genèse? Par les mots que voici : « Et Dieu vit tout ce qu'il avait fait, et c'était très-bien (1). » De l'avis de la Tradition et de la plupart des commentateurs, cette expression a trait à la stabilité de l'œuvre de Dieu, par cette raison bien simple que la première condition du bien c'est la durée. Il s'ensuit que le ciel, le firmament, la terre, les continents, les océans, les grands luminaires, les animaux, les végétaux, c'est-à-dire le règne de la nature dans son ensemble, sont faits pour durer, se mouvoir et se développer d'après un plan primordial. Mais le déluge universel, ce grand cataclysme qui comprend la nature cultivée dans son œuvre de destruction, n'est-il pas un démenti officiel infligé à la constance de l'ordre naturel? Oui, il le serait si Dieu n'avait pas eu soin de rassurer Noé, en lui faisant, dès sa sortie de l'arche, la déclaration suivante : « Tant que durera la terre, durera aussi la succession des semailles et de la récolte, du froid et du chaud, de l'été et de l'hiver, du jour et de la nuit (2). » On ne saurait, ce nous semble, annoncer en terme plus précis que l'ordre naturel ne doit pas cesser. Mais s'il ne doit pas être supprimé tant que le monde existe, rien n'empêche qu'il ne soit suspendu momentanément sur un point quelconque, si telle est la volonté de Dieu, si la suppression de l'ordre naturel est réclamée par les nécessités de l'ordre providentiel. Ceci est la vraie théorie du miracle, qui n'est pas autre chose, en définitive, que la subordination de l'ordre naturel à l'ordre providentiel. Hors de ces cas exceptionnels, l'ordre physique est appelé à servir

(1) Genèse, I, 31.

(2) Genèse, VIII, 22.

d'auxiliaire à l'ordre moral, comme la Bible l'enseigne fréquemment dans son incomparable langage. Nous y voyons Dieu *donner ses ordres* aux bénédictions de la sixième année (1), ouvrir ou fermer les réservoirs de la pluie, tantôt lâcher, tantôt retenir les fléaux, messagers de sa colère, reprendre à Israël ingrat son blé, son huile, sa laine et son lin (2), enjoindre au ciel de féconder la terre (3), disposer de la stérilité et de la fécondité par rapport au bétail et même à l'homme (4), accorder la pluie à telle campagne et la refuser à telle autre (5). De ces textes et de beaucoup d'autres conçus dans le même esprit il ressort que l'ordre naturel est subordonné à l'ordre providentiel, sans qu'ils soient d'ailleurs à l'état d'antagonisme. Au contraire, celui-là est à celui-ci ce qu'est la matière à l'esprit, la lune au soleil, d'après la légende (6).

Peut-être persistera-t-on à critiquer cet état des choses, à ne pas vouloir de cet ordre naturel tout à la fois stable et mobile, stable par son essence, mobile et changeant par la cause qui le gouverne. Pourquoi, demandera-t-on, cette organisation hybride, pourquoi cette mobilité attachée aux flancs de la stabilité? Pourquoi? Par une raison fort simple, dont la logique saute aux yeux des moins clairvoyants. C'est à cause de l'homme, roi de la création terrestre, maître du monde sublunaire; oui, à cause de l'homme, à qui Dieu dit aussitôt qu'il l'a créé: « Remplissez la terre, possédez-la, disposez du règne végétal (7). » Et cette assurance, il la renouvelle à Noé à peu près dans les mêmes termes (8). Qu'est-ce à dire? Évidemment que l'homme est supérieur à la nature, puisqu'elle est mise à sa discrétion. Il n'y a donc rien d'étonnant à ce que la nature subisse les effets de cette suprématie, qu'elle soit tenue de se soumettre à toutes les modifications exigées par les diverses conditions et situations humaines, qu'il s'agisse d'un individu,

(1) Lévit., XXV, 21.
(2) Osée, II, 11.
(3) *Ibid.*, *v.* 23.
(4) Exode, XXIII, 26; Deutér., VII, 14.
(5) Amos, IV, 7.
(6) Beréschith Rabba, sect. 6.
(7) Genèse, I, 23 et 29.
(8) *Ibid.*, IX, 1-3.

d'une nationalité ou de l'humanité. Le serviteur ne doit-il pas régler ses pas d'après les nécessités, nous ne voulons pas dire les convenances de son maître? Voici comment le sage s'exprime sur cette question : « Il est trois choses qui font trembler la terre, plus une quatrième qui lui est tout à fait insupportable. » Or, quelles sont ces choses? « La première, c'est l'esclave métamorphosé en roi ; la quatrième, c'est la servante installée à la place de sa maîtresse (1). » Voyons encore ce que le chantre sacré dit sur ce même sujet : « Tu en as fait (de l'homme) presque un dieu, tu l'as couronné de noblesse et de majesté, tu l'as laissé disposer souverainement des œuvres de ta main, tu as tout mis à ses pieds, — mince et gros bétail, animaux forains, oiseaux du ciel, poissons de la mer, — et il se trace une route à travers l'Océan (2). » Ainsi l'homme est plus que l'égal de la nature, il lui est supérieur, elle est faite pour son usage ; il peut, il doit s'en servir matériellement et moralement. Mais, qu'on ne l'oublie pas, s'il a plu à Dieu de donner la nature comme servante à l'homme, il n'a pas pour cela abdiqué ses droits sur elle, il ne renonce pas à s'en servir à son tour, dans l'intérêt même, dans l'intérêt le mieux entendu de sa créature privilégiée. C'est pourquoi il en fait son instrument soit pour avertir, soit pour châtier peuples et individus. Et comment procède-t-il alors? Il dépouille l'homme de cette domination dont il n'a su qu'abuser ; il intervertit les rôles : il le punit par où il a péché, en le rendant victime de ce que l'incrédulité appelle les caprices ou les égarements de la nature, et que la religion considère comme autant d'arrêts de la Providence. Dans cette occasion Dieu agit comme Jacob à l'égard d'Ésaü, lorsqu'il le relève de sa sujétion et l'arme du glaive vengeur contre Jacob perverti (3). Alors se réalise la sentence du sage : « L'esclave commande, la terre tremble et semble s'élancer de ses fondements. »

Cette solidarité que nous proclamons, d'après l'Écriture,

(1) Prov., XXX, 21-23.
(2) Psaumes, VIII, 6-9.
(3) Genèse, XXVII, 40.

entre l'homme et la nature, entre l'ordre physique et l'ordre moral, nous allons la retrouver dans la Loi et dans l'histoire de la religion. N'est-ce pas une des plus fréquentes et, par suite, des plus importantes leçons de Moïse que cette concordance de la prospérité matérielle avec la conduite morale et religieuse du peuple de Dieu? Ne lui promet-il pas la jouissance de tous les biens de la terre tant qu'il reste dans la vraie voie de la piété et de la vertu, les lui refusant et les convertissant en maux, en châtiments, dès qu'il se rend coupable de défection? N'est-ce pas là le principe de ses fameuses remontrances (1)? Ne menace-t-il pas Israël infidèle des fléaux de la nature autant que du fer ennemi, en s'écriant : « Le glaive sévit au dehors, la terreur au dedans (2)! » Et pour qu'on ne prenne pas ces objurgations pour des lieux communs à l'usage des prédicateurs et des moralistes de tous les temps, l'histoire se charge d'en faire une saisissante réalité. Il nous suffira, pour le prouver, d'indiquer une série de faits en rapport avec un seul phénomène de l'ordre naturel, avec la famine. Ce sont d'abord les deux famines qui marquent la fin du règne de David. Lorsque celui-ci consulte Dieu, il lui est répondu, quant à la première, qu'elle est l'expiation d'un crime de Saül resté impuni; et relativement à la seconde, qu'elle est motivée par sa propre faute. Répondant au prophète qui lui laisse le choix entre un châtiment humain et un châtiment naturel qu'il appelle divin, le roi pénitent prononce ces remarquables paroles : « Il vaut mieux tomber entre les mains de Dieu que dans celles d'un homme (3). » David reconnaît donc parfaitement le doigt de Dieu dans l'invasion du fléau de la stérilité; il y reconnaît la loi qui rend la nature solidaire de la conduite des hommes. Nous avons ensuite les récits dramatiques des famines annoncées, provoquées par Élie et Élisée, notamment la première, qui est suscitée par les crimes d'Achab et l'impiété de tout Israël. Ce qu'il y a de plus remarquable dans cet événement, c'est que le mal disparaît avec sa

(1) Lévit., chap. 26; Deutér., chap. 28.
(2) *Ibid.*, XXXII, 25.
(3) II Samuel, XXIV, 12-14.

cause. En effet, le jour où le peuple, convoqué par le prophète sur le mont Carmel, fait amende honorable, abjure l'idolâtrie, en s'écriant à la vue du feu descendant du ciel : « L'Éternel est Dieu! l'Éternel est Dieu (1)! » l'ordre naturel reprend son cours régulier, une pluie bienfaisante vient féconder la terre, et la famine disparaît (2).

Il y a donc non pas antagonisme, mais alliance, alliance efficace entre l'ordre naturel et l'ordre providentiel, alliance spirituelle, émanation directe de Dieu et de son principe de gouvernement. Fidèle messagère de Dieu, exécutrice de ses volontés, la nature n'est plus cette force aveugle, fatale comme le destin, se mouvant stupidement dans un cercle vicieux; elle n'est pas davantage une force capricieuse, se laissant aller à la dérive au gré des vents et des éléments. Non : elle collabore, si l'on peut dire ainsi, avec la Providence, voguant de conserve avec l'humanité, vis à-vis de laquelle elle remplit les fonctions de gardien, de surveillant, de vigilante sentinelle, ne séparant jamais sa cause de celle de sa maîtresse, jouissant et souffrant avec elle, ne se désintéressant pas aux destinées du genre humain, lui aidant, au contraire, à les réaliser, lui montrant tour à tour un visage souriant ou menaçant, la soumission d'un esclave ou la révolte d'un démon. Que si le témoignage de la Loi et de l'histoire, de Moïse et des prophètes, ne paraissait pas suffisant, s'il fallait produire de nouveaux arguments à l'appui de ce pacte d'alliance, nous en trouverions un des plus puissants dans le génie même de la langue sacrée. Vous le trouvez dans les nombreux anthropomorphismes appliqués à la nature inorganique. Qu'est-ce donc que cette terre représentée avec tous les organes de la vitalité, cette terre qui voit, qui entend, qui ouvre et referme sa bouche, qui a un cœur, un sein, des flancs, qui conçoit et enfante comme la femme, qui tremble et vacille comme un homme ivre (3)? Est-il possible d'affirmer d'une façon plus éclatante la *spiritualité*

(1) I Rois, XVIII, 37.
(2) *Ibid.*, v. 41.
(3) Voy. notre Théodicée, p. 220-222.

de la matière inerte? Le rationalisme, qui fait sonner si haut ses conceptions et ses découvertes, a-t-il jamais entrevu quelque chose d'aussi élevé? La philosophie s'est-elle jamais doutée d'une pareille association, reproduisant sous une forme universelle la mystérieuse union de l'âme avec le corps? Ou bien, trahissant son propre principe, songerait-elle à protester contre cette assimilation, à s'inscrire en faux contre le sentiment de vénération que la religion nous inspire pour cette *alma mater?* Mais, si elle s'inflige à elle-même ce démenti, elle nous dispense du soin de la réfuter.

En voilà assez, sans doute, pour la démonstration de notre thèse, à savoir qu'il y a coexistence et harmonie entre l'ordre naturel et l'ordre providentiel, et qu'ils concourent tous deux, chacun à sa manière, au développement humanitaire. Telle est cette triple création qui s'abrite à l'ombre de la main de Dieu (1), et qui vaut à l'Éternel la triple dénomination de : « ordonnateur du ciel, fondateur de la terre et protecteur de Zion (2), » c'est-à-dire triple principe de la Providence, de la nature et de l'humanité.

§ 3. *De la Providence générale.*

A propos du quatrième dogme (3), nous avons eu déjà l'occasion de traiter de la Providence générale; nous avons cherché à établir que l'éternité de Dieu, ou Dieu dans l'histoire, c'est la Providence divine présidant à la succession des époques, des évolutions politiques, morales et sociales. Mais il faut bien reconnaître qu'en proclamant Dieu le premier et le dernier, celui qui annonce la fin dès le principe, qui prédit les événements longtemps avant leur arrivée, qui dès le principe a fait l'appel des générations, l'Écriture ne nous montre encore qu'un côté de la Providence générale. Il faut qu'après

(1) Isaïe, LI, 16.
(2) *Ibid.*
(3) Voy. notre Théodicée, p. 330-342.

nous l'avoir révélée dans le temps, elle nous la montre dans l'espace, embrassant d'un seul coup d'œil toutes les fractions de la société contemporaine, débrouillant le fil qui unit ces millions d'existences éparpillées, opérant ce miracle, qui n'est possible qu'à Dieu, de sauvegarder l'individualité au sein de la généralité, de faire de l'humanité cette chaîne infinie dont chaque anneau conserve sa forme particulière. Qu'est-ce que la religion nous enseigne à l'égard de cette nouvelle face de la Providence générale ? Nous le demanderons à la Bible, fidèle dépositaire de la pensée divine ; nous le demanderons surtout à ces révélations de la Genèse dont nous avons constaté l'importance (1). La Providence générale, c'est-à-dire Dieu dirigeant et gouvernant le genre humain comme une personnalité unique, a son expression claire et nette dans les récits de la création et du déluge. Assurément la création proclame l'unité du genre humain, sortant d'une souche, d'un générateur unique, et appelé à se perpétuer d'après ce type primitif que Dieu fit à sa ressemblance et à son image. La Bible n'admet aucune distinction dans la descendance d'Adam. Nous remarquons, en effet, qu'en tête de la première généalogie elle a soin de nous rappeler que Dieu créa l'homme à son image et à sa ressemblance (2). Qu'est-ce à dire? Que la descendance humaine conserve à perpétuité l'empreinte divine dont fut marqué le père commun en sortant des mains du Créateur. Puis, à cette égalité d'origine l'histoire du déluge vient ajouter l'égalité morale, qui découle de la responsabilité. Qu'est-ce que cette condamnation des hommes en masse, sinon la conséquence d'une loi unique, s'imposant indistinctement à tous et ne laissant personne, ni grand ni petit, se soustraire à son empire? Qu'est-ce encore que la nouvelle alliance contractée avec Noé dès sa sortie de l'arche, lorsque Dieu lui annonce par serment (3) qu'il n'y aura plus de déluge universel, que l'ordre naturel ne sera plus jamais entièrement bouleversé? Pas autre chose que la confirmation d'une Providence générale

(1) Voy. notre Révélation, p. 23-50.
(2) Genèse, V, 2 et 3.
(3) Isaïe, LIV, 9.

qui s'engage à préserver la société de tout cataclysme total. Prenons ensuite la vocation d'Abraham. De prime abord celle-ci semblerait opérer une scission entre le monde religieux et le monde politique ; mais, à y regarder de près, on découvre la sanction de la Providence générale. Elle est en toutes lettres dans le terme final de cette vocation : « Par toi seront bénies toutes les familles de la terre (1), » qui signifie que la race d'Abraham sera comme le canal par lequel les bénédictions de la vérité religieuse arriveront à tous les peuples de la terre, peuple-pontife servant de lien entre la divinité et le restant de l'humanité. Dans cette clause finale se trouvent ainsi condensées toutes ces idées de fusion, d'unification, de solidarité internationale dont notre siècle voudrait s'arroger la paternité.

En ce qui concerne les développements donnés au principe patriarcal par Moïse ou, pour mieux dire, par ses continuateurs, nous les avons suffisamment mis en lumière (2) dans l'exposé de la doctrine humanitaire du grand prophétisme et des hautes aspirations de la poésie sacrée. Celle-ci fut la première à reconnaître en Dieu non-seulement le créateur du ciel et de la terre, mais aussi le dispensateur des âmes et du souffle de vie (3), le roi, le grand roi des peuples, celui qui règne sur toute la terre, qui reçoit foi et hommage d'une extrémité du monde à l'autre, le Dieu des dieux, le maître des maîtres, le juge incorruptible des nations, contemplant du haut des cieux tous les fils des hommes, embrassant dans une égale sollicitude tous les habitants du globe, prononçant en dernier arrêt sur les corps célestes comme sur les rois terrestres (4). Il est vrai que l'Écriture ne connaît pas les noms abstraits de *providence* et d'*humanité*, ou, pour mieux dire, elle ne s'en sert pas, les abstractions et les idées générales étant alors l'inconnu ; mais quelle richesse dans ces dénominations multiples qui constituent la philosophie populaire, la généralisation la mieux appropriée à l'esprit des masses !

(1) Genèse, XII, 3.
(2) Voy. notre Révélation, p. 92-97.
(3) Isaïe, XLII, 5 ; XLV, 12 et 18.
(4) Psaumes, chap. 33, 47, 50, 95, 98 ; Isaïe, XXIV, 21.

Mais il ne suffit pas d'avoir mis hors de conteste l'existence d'une Providence générale, corrélative à la conception de l'humanité. Il faut aller plus loin, creuser le dogme, en chercher la cause finale. La première question qui surgit ici, c'est celle de savoir si l'Écriture reconnaît un but quelconque à l'humanité, si elle a un idéal à lui mettre devant les yeux dont elle lui conseille la poursuite à travers la diversité de ses évolutions. Eh bien, oui, cet idéal existe : sans doute il n'est pas énoncé dans une de ces formules algébriques qu'affectionne tant la raison moderne. Qu'on ne s'attende donc pas à le trouver écrit en toutes lettres dans un endroit apparent de nos livres saints. A notre avis, il y a mieux que cela. Ce but suprême, on le rencontre partout, dans le récit, dans la loi comme dans la doctrine. En quoi consiste-t-il? Il consiste dans le développement progressif de la personnalité et de la dignité humaine aboutissant à la connaissance, et, par suite, à l'adoration de plus en plus intelligente de Dieu. Que l'on nous pardonne de citer encore les récits de la Genèse, dont les enseignements sont inépuisables. Et d'abord, quel est le motif assigné au déluge? « Dieu vit, est-il dit, que la malice de l'homme augmentait sur la terre, que les imaginations et penchants de son cœur étaient entièrement tournés vers le mal... Il dit à Noé : La fin de toute chair est venue devant moi ; ils (les hommes) ont rempli la terre de leurs violences, je vais donc les anéantir avec la terre (1). » Voilà une entrée en matière qui contient une double leçon : Premièrement, que l'humanité est soumise à une loi inviolable ; secondement, que cette loi a pour objet la sauvegarde de la dignité humaine, comme le dit encore fort bien le texte : « Et Dieu vit la terre qu'elle était gâtée, car toute chair avait corrompu sa voie (2). » Il s'ensuit que si l'individu, ou la société, ou le genre humain tout entier arrivait à oublier sa divine origine et cessait de reconnaître sa propre image pour tomber au niveau de la bestialité, en se laissant aller sur la pente âpre des jouissances et des passions brutales, il sera par ce fait déclaré

(1) Genèse, VI, 5-13. (2) *Ibid.*

déchu, sorti de sa voie, gâté et corrompu. Aussi Dieu a-t-il bien soin d'inculquer cette vérité au restaurateur de l'humanité, à Noé, lorsqu'il lui dit : « Le respect et la crainte de l'homme pèseront sur tous les animaux de la terre (1). » Par cette assurance, si largement commentée par la tradition et la théologie (2), Dieu marque de nouveau à l'homme son rang dans l'ordre de la création, lui prescrit de se maintenir invariablement au-dessus de la race animale, sous peine de perdre son identité. De là cette profonde remarque de nos sages que l'animal cesse de reconnaître son supérieur dans la hiérarchie des êtres, soit dans l'homme mort, privé du souffle divin qui était son auréole, soit dans l'homme dégradé par l'indignité de sa conduite morale ou par son asservissement aux mauvaises passions.

Cette thèse est-elle confirmée par la loi de Moïse? Comment en douter en présence de sa sollicitude pour la sainteté et la pureté du peuple de Dieu, quand elle se montre si sévère à l'égard de la moindre violation des bonnes mœurs, si jalouse à écarter tout ce qui, de près ou de loin, pourrait influer sur notre dégradation physique et morale? L'Ecclésiaste résume cette pensée dans le passage suivant : « J'ai souvent médité, dit-il mélancoliquement, sur cet étrange contraste entre l'origine et la conduite de l'homme ; créature de Dieu, il descend volontairement au niveau de la bête (3) ! » Maintenant il importe de remarquer que cette dignité humaine, qui fait du plus misérable crétin le supérieur du colossal éléphant et du majestueux Réem, n'est pas le but, mais seulement le moyen, la boussole qui nous montre le chemin, l'étoile polaire qui nous guide au milieu des ténèbres. Mais enfin quel est ce but lui-même? Notre rapprochement de Dieu, notre attachement à son service, la connaissance de ses perfections et de ses attributs, la parfaite intelligence du culte qui lui convient et qu'il aime le mieux ; c'est, en d'autres termes, la royauté de Dieu reconnue par tous les peuples, confessée et professée d'une extrémité de la terre à l'autre,

(1) Genèse, IX, 6.
(2) Cf. Talmud, Sabbath, 151; Ikarim, livre III, chap. 15; Akéda, dissert. 16.
(3) Ecclés., III, 18.

remplissant les continents et les îles comme l'eau remplit l'Océan, faisant retentir partout le nom et la gloire du Seigneur (1). Convenons-en : l'humanité n'en est pas réduite à tâtonner dans l'obscurité comme l'aveugle en plein midi ; sa voie est tracée, la route est jalonnée par les révélations de la Genèse, de Moïse et des prophètes. Elle n'est pas fondée à dire : « Que suis-je, où vais-je? » quand Dieu s'est plu à lui annoncer d'une voix si distincte son origine et sa fin. Méditez la Genèse, lui répondrons-nous, et vous y trouverez vos parchemins, vos titres de noblesse; étudiez la Loi, et vous découvrirez sous la lettre les conditions qui sont la sauvegarde de votre dignité; lisez les prophètes, et vous verrez l'avenue menant droit au but, Dieu glorifié par tous les peuples, et le monde entier devenu son temple!

Et ce n'est pas tout. La parole révélée ne se borne pas à nous ouvrir ces vastes horizons, cette perspective lointaine de la béatitude dans l'adoration divine. Elle ne croit pas avoir accompli sa tâche en disant aux hommes : « Tout cela est à vous, si vous savez le chercher ; » elle nous montre Dieu aidant l'humanité, la soutenant dans ses efforts vers la perfectibilité, faisant, pour ainsi dire, la moitié du chemin pour faciliter la rencontre. Cela semble du moins ressortir de tant de passages où Dieu se plaît à apparaître sur la scène du monde. C'est lui-même qui allume le phare sacré sur les sommets de Zion; c'est lui-même qui introduit le fils de l'étranger dans sa maison de prière; c'est lui encore qui verse l'esprit saint sur toute chair, qui opère la fusion des peuples grâce à une sorte de langue religieuse universelle, qui veut bien dire au genre humain : « Tu es mon peuple, » même avant que ce dernier lui dise : « Tu es mon Dieu (2). » Ce n'est pas à dire que Dieu pousse l'humanité forcément ou violemment dans la voie du salut, une pareille assertion serait démentie par les faits comme par les principes :

(1) Deutér., XXX, 20; Isaïe, XI, 9; LIX, 19; Zéphania, III, 9; Zacharie, XIV, 9.

(2) Isaïe, IV, 5; XVI, 7; Joël, III, 1; Zacharie, XIII, 9; cf. Talmud, Kidouschin, 70.

par les faits, qui nous font assister au spectacle de la société, si souvent dévoyée, plongée tantôt dans l'idolâtrie, tantôt dans le matérialisme, parfois dans l'adoration de sa propre image; par les principes, qui protestent, comme nous allons le voir, contre toute violence directement exercée sur la liberté humaine, individuelle ou collective. Dieu ne violente pas plus l'âme de l'humanité que celle de Ruben ou de Schiméon. Ce qu'il fait, le voici : d'une main il lui indique le but, tandis qu'il lui tend l'autre pour franchir les obstacles, procédant envers elle comme à l'égard du simple particulier, respectant son libre arbitre tout en se tenant prêt à le secourir. Il agit d'autant plus identiquement dans les deux cas que l'homme et l'humanité, nous venons de le voir, semblent taillés sur le même patron; car si celui-ci est un petit monde (microcosme), celle-ci n'est qu'un immense individu (macrocosme).

La conclusion à tirer des considérations que nous venons de développer, c'est que la Providence générale n'est pas une abstraction pure; elle se présente à nous avec tous les insignes de la réalité vivante. Elle marche parallèlement à l'humanité, qu'elle dirige vers un but précis, déterminé; et ce but, c'est la perfection qui est elle-même la connaissance, nous devrions dire la possession de Dieu, obtenue par l'incessant effort intellectuel et moral, ayant pour base la dignité humaine bien entendue.

§ 4. *De la Providence collective ou nationale.*

La reconstruction de la société par Noé et ses fils s'appuie sur un élément nouveau. Avant le déluge, vous n'avez que deux entités, le genre et l'individu; mais après le déluge apparaît sur la scène de l'histoire un élément intermédiaire entre les deux, c'est la *nationalité.* La Bible établit ce point avec une grande précision dans la nomenclature qu'elle nous donne de la descendance de Noé. « C'est des fils de Noé, dit-elle, que date la séparation des peuples, divisés par langues, familles et con-

trées (1). » Et tout aussitôt ce point généalogique est confirmé par le récit légendaire de la tour de Babel, nous présentant la dissémination des peuples comme la conséquence de la confusion des langues (2). Il n'est pas douteux que cette légende, comme toutes celles de la Genèse, renferme une de ces révélations essentielles qui intéressent les origines et les destinées de l'humanité. Elle semble vouloir nous dire que la dispersion des hommes ne fut pas l'œuvre du hasard, pas plus que de simples convenances sociales. Elle est un fait providentiel ayant pour objet la fondation des nationalités, le classement des hommes par groupes et par races, doués de propriétés physiques et morales qui serviront à les différencier, propriétés qui nous semblent résulter de la double expression « *langue* et *contrée* (3). Il est donc avéré que le principe des nationalités, que l'on est porté à considérer comme une conquête récente, est reconnu et proclamé au début de l'âge historique par le livre divin. Ici l'on ne peut se défendre d'admirer l'immortel génie qui préside au développement de l'histoire du genre humain, attendu que sans le principe des nationalités il n'y a pas d'histoire proprement dite. Mais la Bible se borne-t-elle à affirmer ce principe? Non : elle a hâte de nous montrer dans le promoteur des nationalités celui qui les gouverne, qui surveille leur grandeur et leur décadence, ne leur retirant jamais sa sollicitude tant qu'elles ne sont pas condamnées à disparaître. Elle nous en fournit un exemple éclatant et terrible dans la catastrophe de Sodome : il a été suffisamment démontré que Sodome est à la Providence nationale ce qu'est le déluge à la Providence générale (4). Quelle est, en effet, la leçon qui en découle? Que Dieu veille sur chaque peuple, mais en lui laissant liberté pleine et entière sur le choix de sa conduite ; qu'il ne se hâte pas de punir, si grands, si redoutables que soient les progrès du mal, tant qu'il reste quelque espoir d'en arrêter le cours ; qu'à cet égard dix justes, grâce aux effets salutaires du principe de so-

(1) Genèse, X, 5 ; XX, 31 et 32.

(2) *Ibid.*, XI, 1-9.

(3) *Ibid.*, *v.* 10. בארצותם ללשונותם

(4) Voy. notre Révélation, p. 41-45.

lidarité, peuvent sauver un pays et suspendre l'arrêt de mort. Mais l'arrêt, une fois prononcé, doit avoir son cours ; le jugement doit être exécuté, et il faut laisser passer la justice divine, si tout espoir d'amendement est perdu. Il en est d'une société foncièrement corrompue comme d'un membre gangrené ; il faut le couper pour la préservation des autres membres, c'est-à-dire des autres nationalités. Tout cela ressort, clair et net, du long récit des méfaits de Sodome, de l'intervention d'Abraham et de la catastrophe finale (1). Nous pouvons en tirer encore un autre enseignement dont on appréciera la valeur théorique. Il semblerait qu'en même temps qu'elle nous fait voir la Providence nationale en plein exercice, l'Écriture tient à la rattacher à la Providence générale, et ce n'est pas sans discernement qu'elle choisit son champ d'activité. L'épisode de Sodome réalise parfaitement ce double résultat : si la dernière nuit de cette ville maudite nous révèle sa vraie culpabilité, en mettant en relief son égoïsme poussé jusqu'à la férocité, elle apporte aussi sa sanction à la fraternité des peuples et sa protestation contre toute tentative d'isolement et de séparation absolue en faveur de la liaison de tous les anneaux de la chaîne sociale. Tout chaînon qui voudrait s'en détacher est condamné à disparaître, à cause du désordre qu'il introduit dans l'organisation nécessaire de l'ensemble. Ainsi, de même que l'humanité réfléchit la Providence générale, les nationalités, qui ne sont que les différents aspects du genre humain, y aboutissent à leur tour par l'opération de la synthèse.

Maintenant il importe d'étudier le principe des nationalités dans le mosaïsme et le prophétisme. De prime abord Moïse semble marcher à l'encontre du principe, lui qui ne connaît au monde que le peuple de Dieu, lui qui élève de si fortes barrières entre Israël et les Chananéens. Nous avons déjà expliqué (2) les motifs de cet antagonisme provoqué par les nécessités de défendre le monothéisme contre les attaques de tout genre auxquelles il était en butte de la part du polythéisme. Ce serait

(1) Genèse, chap. 18 et 19.

(2) Voyez notre Révélation, p. 97-201.

donc se tromper que d'imputer au législateur la méconnaissance du principe des nationalités. Il l'affirme, du reste, de la manière la plus formelle dans son cantique suprême : « Quand le Très-haut, dit-il, mit les peuples en possession de leur patrimoine, et qu'il procédait à la séparation des fils d'Adam, il fixa les limites des nations d'après le chiffre des enfants d'Israël (1). Ceci est la confirmation solennelle de l'annonce primitive de la dissémination de la famille de Noé; c'est la consécration de la théorie que la physiologie des nations est en rapport avec leur configuration géographique. Quant aux prophètes, il suffit de rappeler la place considérable occupée dans les livres d'Isaïe, de Jérémie, d'Ézéchiel, de Nohum, d'Obadia, de Jonas, par les prophéties relatives aux peuples limitrophes de la Palestine (2). Nous avons constaté, en nous appuyant sur le témoignage de la tradition, que ce sont là des élégies, de véritables *messéniennes* qui tombent de la bouche d'or des voyants d'Israël. Mais si la poésie sacrée gémit sur le sort des peuples idolâtres, si le prophète se lamente, si ses intestins vibrent comme les cordes plaintives d'un instrument funèbre, s'il annonce avec tristesse ou la chute de Moab ou la ruine de la puissante Tyr (3), ne sont-ce pas autant de manifestations du vif intérêt avec lequel l'Écriture suit et les péripéties du drame de l'histoire et les vicissitudes des nationalités qui formaient le monde d'alors? Et voyez quelles profondes traces ce principe a laissées dans le judaïsme, puisque la légende, cette poétique de l'histoire sainte, s'en est emparée ! Elle nous représente Dieu assistant avec douleur au spectacle des chutes sociales, et imposant silence aux concerts des séraphins dans cette nuit sombre, fatale, qui précédait la submersion des légions de Pharaon dans la mer Rouge : « Quoi ! se serait écrié le Dieu de miséricorde, vous osez chanter quand les œuvres de ma main vont être submergées (4) ! »

Voilà donc le principe des nationalités et la Providence na-

(1) Deutér., XXXII, 8.

(2) Voy. notre Révélation, p. 88-92.

(3) Isaïe, XV, 5; XVI, 18; XXIII, 1-14; Ézéchiel, chap. 26-28.

(4) Schemoth Rabba, sect. 23; Yalkout, *ibid.*

tionale, qui en est la régulatrice, acceptés par l'histoire et par la légende, par Moïse et par les prophètes. Toute la Bible en est imprégnée. C'est sur ce double principe qu'est venu ensuite se greffer le système des génies protecteurs, anges gardiens des peuples, système effleuré par le prophète de la captivité (1), et jouant un rôle prépondérant dans la mythologie païenne comme dans la démonologie mystique.

De la constatation du principe il nous faut passer à sa raison d'être, aller à la découverte de sa cause finale, comme nous l'avons fait à propos de la Providence générale. S'il est vrai, ainsi que nous avons essayé de le démontrer, qu'il existe une mission humanitaire, il en est une autre, non moins certaine, qui s'impose à chaque peuple, mais surtout aux nations mères. L'Écriture nous apprend-elle quelque chose là-dessus? On peut dire sans être taxé d'exagération qu'elle est l'affirmation permanente de la mission des nationalités..... appliquée à un peuple spécial, à Israël. Jamais oracle n'a formulé en termes aussi transparents la destinée d'une race; rien dans les prédictions sibyllines, rien dans les révélations de la Pythonisse qui ressemble à la vocation d'Abraham; rien non plus qui soit comparable à la précision avec laquelle Moïse définit la tâche d'Israël. « Vous serez pour moi, dit-il au nom de Dieu, un royaume de pontifes et une nation sainte (2). » Vous retrouvez la même netteté dans les appellations dont les prophètes décorent la descendance d'Abraham : ici c'est le peuple que Dieu s'est créé pour raconter sa gloire (3); là c'est la primeur des produits humains consacrée au Seigneur (4); ailleurs c'est le fils du Dieu vivant (5), ou le renom et la gloire des peuples (6). Que si en regard de ces définitions intarissables de la mission d'Israël l'Écriture garde un silence pour ainsi dire systématique sur celle des autres nations, cette différence de traitements n'a rien que de logique. Il ne faut jamais perdre de vue que la Bible

(1) Daniel, X, 13 et 20; XII, 1.
(2) Exode, XIX, 6.
(3) Isaïe, XLIII, 21.
(4) Jérémie, II, 3.
(5) Osée, II, 1.
(6) Zéphania, III, 20.



est avant tout l'organe direct de la religion ; c'est sa tâche d'en célébrer les grandeurs, de glorifier ses représentants, de répandre et de généraliser son influence, tâche immense, qui a de quoi l'absorber en entier, au point de laisser fort peu de place à tout ce qui s'éloigne de sa sphère d'action. Cependant, en disant à Israël : « A toi la religion, à toi les fonctions de pontife de l'humanité », elle ne nie pas pour cela les missions politiques et sociales qui constituent le domaine des autres nations. Sa réserve n'est pas si absolue qu'elle l'empêche de soulever parfois le coin du rideau pour laisser entrevoir quelque chose des destinées particulières de tel ou tel peuple. Sans parler des prophéties apocalyptiques de Daniel (1) sur les quatre grandes monarchies universelles, nous signalerons le rôle tracé par Jérémie au roi Nabuchodonozor. Il l'appelle le serviteur de Dieu (2) ; il se complaît dans l'énumération des peuples qu'il fera passer sous le joug ; il leur prédit leur asservissement ; il ne leur laisse d'autre alternative que la servitude ou la mort ; il lui adjuge l'Égypte comme dédommagement des dépouilles emportées du sac de Tyr, mais enlevées par la mer (3). Il saute aux yeux que le roi de Babylone est investi d'une mission réelle, bien qu'elle ne soit pas définie. Apparemment il était l'instrument servant à opérer un rapprochement entre les diverses nationalités qui composaient le monde de la première antiquité, à broyer avec le pilon de la guerre les éléments hétérogènes que Dieu voulait fondre ensemble, dans le grand dessein d'activer les progrès du principe humanitaire. Telle est, en général, la raison d'être des grands conquérants, de ces vendangeurs qui foulent les peuples sous le sabot de leurs coursiers. Ce sont des êtres prédestinés et, quoi qu'on dise, les héros de l'histoire resteront toujours des héros ; les Nemrod, les Nabuchodonozor, les Cyrus, transmettront leur gloire avec leur mot d'ordre mystérieux aux Alexandre, aux César, aux Charlemagne, aux Napoléon, et le cercle de leur action unificatrice ira toujours s'élargissant, semblable aux

(1) Daniel, chap. 7, 8 et 21.
(2) Jérémie, XXV, 9 ; XXVII, 6.
(3) Ézéchiel, XXIX, 18-20.

orbes tracés par l'eau autour de la pierre lancée avec violence dans son sein. Ce n'est pas à dire assurément que Dieu n'ait que ce moyen pour réaliser l'union et la fusion des peuples ; ce serait un blasphème, formellement démenti d'ailleurs par la mission d'Israël, lequel ne doit agir que par la parole, jamais par le glaive (1). Ce qui est vrai, conforme à la révélation biblique non moins qu'à l'opinion générale, c'est que les guerres et les conquêtes sont l'un des engins les plus formidables, mais aussi des plus efficaces de la civilisation, et les grands capitaines, tels que Nabuchodonozor et Aschur, sont appelés avec raison verge et massue de Dieu (2). Il faut bien que ces tueurs d'hommes soient poussés par une impulsion d'en haut, qu'ils participent à une œuvre providentielle, puisque, en dépit de leurs ravages et de leurs massacres, on n'est jamais parvenu à les rendre odieux soit à leurs contemporains, soit à la postérité. Leurs noms sont inscrits sur le livre d'or de l'histoire ; ils sont le symbole des évolutions sociales, le génie qui plane sur la première phase de l'humanité, la personnification du monde asiatique, de l'empire persan, précurseurs des mondes grec et romain, dont l'héritage fut recueilli par le fondateur de l'empire d'Occident, pour aboutir au héros en qui s'est incarnée la révolution française. A côté de cette mission politique s'effectuant par la conquête vient se placer la mission commerciale, généralement reconnue comme l'un des agents les plus puissants de l'unification des peuples. L'Écriture la personnifie dans cette Tyr, reine des mers, entrepôt du monde méditerranéen, célébrée en termes si pompeux par Isaïe et par Ézéchiel (3) ; dans cette Tyr, fière de ses richesses et de ses vaisseaux sillonnant toutes les mers ; dans cette Tyr où venaient affluer les plus riches produits de la terre et dont elle faisait ensuite la répartition entre ses clients ; dans cette Tyr qui savait tirer le lin de l'Égypte, la pourpre des îles, les métaux précieux de Tharschich, les céréales et les huiles de la Palestine, les chevaux et

(1) Genèse, XXVII, 22 et 40.
(2) Isaïe, XI, 5 ; Jérémie, LI, 20.
(3) Isaïe, ch. 23 ; Ézéchiel, ch. 26-28.

les mulets de Thogarma, l'ivoire du fond de l'Arabie, le byssus et le cristal de la Syrie, le vin et la laine fine de Damas (1); dans cette Tyr enfin dont les successeurs s'appellent Carthage, Alexandrie, Venise et la puissante Albion. Et maintenant, nous le demandons, après cet éclatant témoignage porté par la Bible en faveur des trois éléments essentiels du gouvernement de la société, nous voulons dire la religion, la politique et le commerce, la première s'identifiant avec Israël, la seconde s'incarnant dans les rois de Ninive et de Babylone, la troisième représentée par Tyr la maritime, est-il possible de méconnaître la Providence nationale distribuant à chaque peuple sa tâche en rapport avec son génie propre, avec ses conditions organiques, physiques et géographiques? Et ces trois types qui la reproduisent si clairement renferment encore une autre leçon : ils mettent en lumière ce point important déjà constaté, à savoir que la Providence nationale ne fait que suivre les inspirations de la Providence générale, ce qui signifie que les grandes, les vraies missions sont celles qui, loin de se renfermer dans le giron d'une nationalité restreinte, savent la transformer en une sorte de foyer dont la chaleur va se répandant au loin et s'insinuant par tous les pores de l'humanité!

§ 5. *De la Providence spéciale ou individuelle.*

En suivant la voie dans laquelle nous nous sommes engagé, et qui va du général au particulier, nous arrivons tout naturellement à la Providence spéciale, à celle qui a pour nous le plus d'intérêt sinon le plus d'importance, en tant qu'elle s'adresse directement à chacun de nous, disant à tout individu : *Tua res agitur*. Sous l'influence des développements donnés par l'Écriture au double principe de la Providence générale et nationale, on sera peut-être tenté de croire que la Providence spéciale n'y

(1) Ézéchiel, chap. 26-28.

occupe qu'une place subalterne. Il n'en est rien, et il nous sera facile de démontrer qu'elle y tient un rang égal sinon supérieur à ses aînées. Nous n'avons qu'à nous laisser descendre au courant de nos livres saints, et notre conviction sera bientôt faite sur ce point comme sur tant d'autres.

Nous ferons remarquer d'abord que la Providence spéciale figure à la place d'honneur dans ces mêmes récits de la Genèse qui nous ont dessiné les contours de la Providence générale et de la Providence nationale, comme si la révélation avait hâte de nous apprendre que Dieu, tout en s'occupant du genre et des espèces, n'est nullement disposé à négliger ou à dédaigner les individus. Il ne ressemble pas aux rois de la terre, à qui il est difficile de régler tout à la fois les intérêts généraux et particuliers, exposés à la triste alternative de sacrifier l'universel au détail ou le détail à l'universel. Non ; avec cette même sagesse qui fait rouler les globes dans l'espace, qui pèse les nations dans la balance, qui procède à l'appel des générations, il démêle le simple particulier confondu dans la masse, le distingue, l'en sépare, le sauve, le conserve, l'entourant d'une sollicitude égale à celle qui embrasse le genre humain. C'est une vérité que le salut de Noé et puis celui de Lot rendent incontestable. A lui seul, le premier fait contre-poids à l'humanité tout entière ; à lui seul aussi, le second fait pendant à tout un peuple. Voilà donc l'individu élevé au niveau d'une nationalité avec celui-ci, à la hauteur de la société générale avec celui-là. Convenons que la Bible ne pouvait pas mieux débuter au point de vue de l'affirmation de la Providence spéciale, ni donner une plus éclatante consécration au titre immortel de la créature faite à l'image de Dieu. Nous ne jugeons pas à propos de nous arrêter aux enseignements que fournit sur la Providence spéciale l'histoire des patriarches et d'autres personnages marquants, par la raison que ces hommes prédestinés, chargés d'un rôle plus ou moins officiel, rentrent dans la catégorie des sujets de la Providence collective, que nous venons d'étudier. Nous montrerons la Providence spéciale dans ses rapports avec les individus du commun, avec ceux qui ne dépassent pas le niveau ordinaire

et qui sont assis, comme dit l'historien sacré (1), au milieu du peuple.

Où la chercherons-nous d'abord ? dans la législation de Moïse, où l'on sent partout le souffle de la Providence spéciale. Et comment cela? Par le soin qu'il a de placer ses lois sous la sanction de la bienveillance et de la colère divines, pour chacun comme pour tous, ensuite par l'affectation de certains termes revenant fréquemment dans la rédaction législative, tels que l'expression répétée de *homme*, correspondant à la nôtre *tout un chacun* (2), et les mots « tu craindras ton Dieu (3) », ces derniers mettant la Loi en face de la conscience personnelle. Le législateur-prophète nous indique que tout individu se rattache à la Providence par l'un des innombrables fils de la Loi; il nous inculque cette vérité, que la religion et la morale, non-seulement obligent tout le monde, s'imposent à tous et à chacun, mais encore provoquent une relation intime, directe, entre la Providence et le dernier des hommes du peuple. Il serait superflu de citer des textes quand la Loi tout entière découle de cette inspiration.

Si de Moïse nous passons aux prophètes, nous retrouverons la Providence spéciale sous une autre forme. Tout à l'heure nous les avons vus apportant leur concours au principe de la Providence nationale, prendre leur essor vers ces hautes régions d'où ils planent sur Israël et sur l'humanité. Il n'est pas facile de descendre de ces hauteurs pour retomber dans la mesquine réalité et le terre à terre de la vie individuelle. Et pourtant ils ont su rendre hommage, éclatant hommage à la Providence spéciale. Admirez, en premier lieu, la belle exhortation d'Isaïe sur la pénitence, lorsque, quittant le *forum* de la religion, il entreprend les simples particuliers, appelle l'impie au repentir, l'homme inique à l'abandon de ses méfaits (4), promet la béatitude à l'*humain*, au *fils d'Adam* qui suit ses conseils, invite

(1) II Rois, IV, 13.

(2) איש איש Lévit., XVII, 3, 8, 10, 13; XVIII, 6; XX, 9.

(3) Lévit., XIX, 14 et 32; XXV, 17 et 36.

(4) Isaïe, LV, 7.

le *fils de l'étranger* qui se considère comme un tronc desséché à se rallier à Dieu (1), souhaite la bienvenue à *quiconque* revient à Dieu, de près ou de loin (2). Voyez ensuite Jérémie parler en termes fort énergiques de la confiance que chacun de nous doit mettre en Dieu, maudire celui qui la lui refuse, bénir celui qui la lui accorde sans réserve, dire tout cela au nom du Dieu qui scrute les cœurs et sonde les reins (3), c'est-à-dire de la Providence spéciale prise dans son acception la plus élevée. A son tour, Ézéchiel ouvre un nouvel horizon à la Providence spéciale par sa théorie sur la responsabilité humaine, par son ardeur à repousser toute solidarité entre les pécheurs, par sa déclaration de principe que « le père n'est pas solidaire du fils ni le fils du père, que le juste ne sauvera pas le méchant, pas plus que le méchant n'entraînera le juste dans sa ruine, et que l'âme pécheresse périra seule (4) ». Il est évident que la négation de la solidarité morale entre les hommes, poussée à l'excès par ce prophète, implique la Providence spéciale la plus déterminée; car il faut bien alors que tout individu ait pour ainsi dire son dossier, son juge, son interrogatoire et son jugement à part. Ce n'est pas le moment de juger le système d'Ézéchiel, mais il nous importait de montrer l'identité de la doctrine par rapport à la Providence durant tout le cycle prophétique.

Interrogeons encore la poésie sacrée, et nous la retrouverons ni moins explicite ni moins affirmative; nous allons en recueillir l'expression dans ses plus beaux monuments, dans les psaumes et le livre de Job. Sans empiéter sur le terrain de la justice providentielle, que nous traiterons à part, nous dirons que le livre de Job contient le plus magnifique exposé de la Providence spéciale, notamment la première réponse d'Éliphaz, le quatrième discours de Job et la réponse finale d'Élihou (5). Quant aux psaumes, ils sont imprégnés, si l'on peut dire ainsi, du parfum providentiel. Soit que vous méditiez les premiers chants où David

(1) Isaïe, LVI, 2 et 3.
(2) *Ibid.*, LVII, 19.
(3) Jérémie, XVII, 5, 7 et 10.
(4) Ézéchiel, chap. 28 et 33.
(5) Job, V, 9-13; XII, 10-25; XXXIII, 15-30; XXXIV, 11, 21, 22 et 29; XXXVII, 7 et 13.

invoque le secours divin contre ses nombreux et redoutables ennemis, se met sous la protection immédiate de l'Éternel, sûr de braver avec cette assistance et les périls qui l'assaillent, et la trahison qui l'enveloppe de tous côtés, et les épées tirées contre lui, et les calomnies et les médisances plus meurtrières que le glaive (1); soit que vous étudiiez la prière attribuée à Moïse (2), qui nous montre le juste devenant l'objet tout particulier de la sollicitude divine, à tel point qu'elle écarte de lui et les piéges, et les agressions, et les fléaux tant habituels qu'extraordinaires, qu'elle invite les anges à veiller sur lui, à le préserver de la plus légère atteinte; soit que vous lisiez le cantique d'actions de grâces adressé au Dieu qui sauve les voyageurs perdus au milieu des sables brûlants du désert, qui brise les chaînes du captif avec les portes d'airain et les verrous de fer, qui guérit le malade arrivé aux portes du trépas, qui commande aux flots déchaînés de s'apaiser, de bercer doucement le frêle esquif qui porte le fils de l'homme (3); soit que vous portiez votre attention sur le panégyrique du Dieu bon et miséricordieux, bon pour tous, miséricordieux pour le plus intime des êtres, du roi tout-puissant, mais plus bienveillant encore que fort, et pour ce motif se faisant gloire d'être nommé le soutien des tombés et le redresseur des courbés, du père nourricier qui ouvre sa main, rassasie de ses grâces tout ce qui vit, enfin du juge indulgent, clément, qui ne reste jamais sourd aux supplications sincères et motivées (4); en un mot, de quelque côté que vous abordiez cette épopée sacrée, sous l'infinie variété d'expressions dont abonde le génie lyrique de David, vous retrouvez, à côté du Dieu national et humanitaire (5), cette Providence spéciale que nous cherchons; vous la retrouvez aussi soucieuse de sa tâche propre que la Providence générale peut l'être de sa direction universelle. Finalement elle repose sur des fondements dont la solidité ne laisse rien à désirer, puisque ces fondements s'appellent la Genèse, la Loi, la prophétie et la poésie sacrée.

(1) Psaumes, chap. 3-7; 11-14; 16; 22; 25-28; 31; 35-41.

(2) *Ibid.*, chap. 91.

(3) *Ibid.*, chap. 107.

(4) *Ibid.*, chap. 145.

(5) Voy. notre Théodicée, p. 361-368.

CHAPITRE II. — De l'action providentielle.

Après avoir étudié la Providence au point de vue du principe et dans ses caractères généraux, il importe de la suivre dans ses manifestations extérieures, de la faire descendre des hauteurs de la théorie dans le domaine de l'action directe et positive, de déterminer enfin, si c'est possible, le mode de son intervention dans la vie et les affaires humaines. Cette nouvelle étude est très-nécessaire pous nous rendre exactement compte des faits et gestes de la providence spéciale, avec laquelle chacun de nous a besoin de se mettre en règle. Remarquons en outre que celle-ci n'est qu'une troisième forme d'un seul et même principe et que, à l'instar de ses deux aînées, elle doit tendre vers un but identique, la direction de l'homme dans la voie de ses destinées. Or, comme la double nature de l'homme, qui semble appartenir à l'ordre *composite*, « poussière de la terre façonnée par Dieu et animée du souffle de vie qui est une émanation de Dieu (1), » le soumet à une double loi, à celle de la perfection externe et de la perfection interne, il doit y correspondre nécessairement une Providence également double, externe et interne, et c'est ce que nous allons essayer d'établir.

§ 1er. *De la Providence externe.*

La philosophie et la morale posent, chacune de son côté, la question de savoir par quels exploits et actes extérieurs on peut acquérir la perfection, ou du moins s'en approcher. Mais en regard de leurs solutions diverses et, par suite, plus propres à opérer la confusion que la conviction, vient se placer celle que la religion nous propose avec son infaillible autorité. Et quelle est cette solution ? C'est la pratique de la charité. On ne saurait

(1) Genèse, II, 7.

guère contester à la charité une certaine préséance sur les autres commandements divins, non pas sous le rapport hiérarchique, par le rang qu'elle occupe dans l'ordre des prescriptions, la loi de Moïse n'admettant pas ce genre de gradation, ne voulant pas de distinction entre les devoirs. Elle aime mieux les faire découler de la même source et les revêtir d'une égale sanction, égalité éminemment rationnelle, puisqu'elle a pour but d'éviter l'écueil de la dépréciation de telle obligation au profit de telle autre. Point de tarif différentiel pour les pratiques de vertu et de piété, voilà le principe de la tradition (1). Mais ce n'est pas à dire qu'au point de vue subjectif il n'y ait certaines prescriptions *souveraines*, dominant les autres de toute la hauteur du prix qu'y attache la révélation. Or, c'est parmi ces dernières que la charité occupe une place à part. Et comment le savons-nous? Nous le savons grâce à un double enseignement qui se continue tout le long de l'Écriture.

Le premier consiste dans cette affectation constante du titre de Dieu de la charité, ainsi que dans la riche variété d'expressions qui reproduisent cette qualification. Nous avons d'abord les treize attributs de Dieu (2), consacrés pour la plupart à la définition des grâces et bontés divines. On sait le rôle que jouent ces treize attributs dans la doctrine comme dans la légende (3), à quel point leur influence s'est conservée puissante et salutaire dans le culte public. Nous avons ensuite la triple juxtaposition, également signalée par la tradition (4), de la grandeur et de la miséricorde infinies, le parallèle tracé par Moïse, les prophètes et les hagiographes, entre le Dieu des dieux, le maître des maîtres, et le champion de la veuve, de l'orphelin et de l'étranger (5), entre celui qui est haut élevé, qui réside à l'altitude suprême, et le compagnon des affligés et des abaissés (6), entre celui qui chevauche dans le septième ciel (Arâboth) et celui qui ne dédaigne pas de s'appeler père de

(1) Aboth, II, 1.
(2) Exode, XXXIII, 6 et 7. י"ג מדות
(3) Voy. notre Théodicée, p. 284-287.
(4) Talmud, Meguilla, 31.
(5) Deutér., X, 17-18.
(6) Isaïe, LVII, 15.

l'orphelin et protecteur de la veuve (1). Viennent ensuite les dénominations qui nous représentent Dieu aimant la charité, semblable à l'artiste qui se complaît et se glorifie dans la plus noble de ses œuvres. « L'Éternel, dit David, non-seulement est charitable, mais il aime les actes de charité (2). » Et ailleurs : « Il aime la charité et la justice (3). » « Je suis le Seigneur, dit Jérémie en son nom, qui pratique la générosité, la justice et la charité sur la terre, et ce sont là mes délices (4). » Chérissant à ce point les actions bienfaisantes, il doit aimer les justes (Zadikim), ouvriers du bien social, et haïr dans la même mesure les méchants (Reschaïm), chez qui prédomine l'égoïsme avec tous les mauvais sentiments qu'il porte dans ses flancs. C'est là le secret de cette antinomie qui se maintient d'un bout à l'autre de la Bible, depuis Moïse jusqu'à Malachie (5), et qui divise l'humanité en deux classes, en deux catégories générales, les justes et les méchants.

Le second enseignement est encore plus précieux, en ce qu'il se rattache plus étroitement à la question providentielle. Il s'agit de l'intervention directe de Dieu dans l'exercice de la charité publique et privée, prenant en main la cause des faibles et des opprimés contre ceux qui osent les attaquer et, chose plus remarquable, même contre ceux qui les abandonnent ou ne les soutiennent qu'avec tiédeur. A cet égard nous constatons que rarement le législateur met Dieu aussi directement en scène qu'en matière de philanthropie : « Vous ne vexerez, dit-il, ni la veuve ni l'orphelin ; car si vous les tourmentez et qu'ils crient vers moi, j'écouterai certainement leurs plaintes. Alors ma colère éclatera contre vous, je vous tuerai avec le glaive, vos femmes deviendront veuves et vos enfants orphelins (6). » Un peu plus loin il dit encore : « Si tu prends en gage la couverture de ton prochain, tu la lui rendras avant le coucher du soleil ; comment reposerait-il (s'il en était privé) ? C'est avec

(1) Psaumes, LXVIII, 5 et 6.
(2) *Ibid.*, XI, 7.
(3) *Ibid.*, XXXIII, 5.
(4) Jérémie, IX, 23.
(5) Exode, XXIII, 7; Malachie, III, 18.
(6) Exode, XXII, 20-23.

elle qu'il couvre sa nudité. Aussi bien l'écouterai-je, s'il crie vers moi, car je suis miséricordieux (1). » Dans le Deutéronome le législateur, revenant à la charge sur les obligations du créancier envers le débiteur pauvre, insiste de nouveau sur l'intervention de Dieu : « Qu'il puisse dormir sous sa couverture ; il te bénira, et cet acte de charité te sera compté devant l'Éternel, ton Dieu (2). » C'est encore Dieu qui s'intéresse directement au sort du pauvre journalier à qui l'on retient son salaire, ne fût-ce que du jour au lendemain : « Fais en sorte, dit Moïse, qu'il ne crie pas contre toi vers Dieu, qui ne te pardonnerait pas cette faute (3). » Les hagiographes abondent dans le même sens : « C'est à la vue du pauvre que l'on dépouille, du nécessiteux que l'on fait crier, que je me lève, dit le Seigneur, pour accourir au secours des victimes de l'iniquité (4). » Mais c'est l'auteur des Proverbes, le vulgarisateur de la morale sociale, qui donne sa forme la plus précise, la plus énergique, à l'intervention providentielle en faveur des classes malheureuses déshéritées, exposées à la violence et aux dénis de justice : « Ne violente pas le pauvre, dit-il, en t'imaginant qu'il est sans défense ; n'écrase pas le prolétaire dans la foule : ils ont un vengeur, c'est l'Éternel, qui fait payer de la vie des spoliateurs les injustices commises à leur égard (5). » « Ne déplace pas les bornes des propriétés, n'envahis pas les champs des orphelins ; car leur défenseur est bien fort, c'est à lui que tu auras affaire (6). » « Se boucher les oreilles afin de ne pas entendre les cris du nécessiteux, c'est s'exposer soi-même à supplier vainement un jour (7). » Avec cette même énergie qu'il met à exprimer l'indignation que Dieu éprouve à la vue d'un féroce ou lâche égoïsme, il dépeint la sympathie céleste pour les nobles agents de la charité : « C'est prêter à Dieu que de faire du bien au pauvre, et acquérir un titre inaliénable à la rémunération

(1) Exode, II, 25 et 26.
(2) Deutér., XXIV, 10-13.
(3) Deutér., XXIV, 15.
(4) Psaumes, XII, 6. Cf. Beréschith Rabba, sect. 75.
(5) Prov., XXII, 22 et 23.
(6) *Ibid.*, XXIII, 10 et 11.
(7) *Ibid.*, XXI, 23.

divine (1). » « Opprimer le pauvre c'est insulter au créateur, comme c'est l'honorer que de gratifier le nécessiteux (2). »

Ces textes, que nous pourrions multiplier, mettent hors de conteste cette vérité que ce qui touche Dieu le plus près dans la conduite des hommes, ce qui excite le plus son intérêt et sa coopération, c'est la pratique de la charité. Combler les lacunes de la législation humaine, suppléer à la justice ordinaire qui s'arrête à la limite du *tien* et du *mien*, l'épurer, la transfigurer au moyen de sa fusion avec le noble sentiment de la bienveillance, sanctifier notre activité par le désintéressement, mettre à la portée de tout le monde, depuis le plus grand jusqu'au plus petit, une couronne aussi brillante que celle qui couvre le front des saints ou des puissants monarques, faire concourir les fractions et les membres isolés à la conservation de la société par l'assistance mutuelle, par ce lien de bienfaisance qui lie tous à chacun et chacun à tous, à l'exemple des rouages nombreux qui concourent au fonctionnement de la machine par leur action et leur réaction continuelles, créer un idéal qui soit au niveau des plus humbles et des moins intelligents, un idéal dont personne ne puisse dire « Il est hors de mon atteinte », réalisable par le denier de la veuve, par l'obole de l'orphelin, aussi bien que par la fastueuse aumône du millionnaire, par ce motif qu'il est tout autant dans le sentiment qui l'accompagne que dans l'acte lui-même ; finalement, assigner à l'individu sa véritable place dans le mécanisme de l'univers, le mettre en relation avec la famille, puis avec la localité, puis avec la patrie, puis avec la nationalité, et par cette dernière avec l'humanité : voilà l'objectif de la Providence spéciale se reliant à la Providence nationale et universelle. N'est-il pas vrai que le progrès social et le développement humanitaire dans la voie de leurs destinées n'ont d'autre base que la charité, ou bien, comme dit le Psalmiste, que le monde se construit par la charité (3)? Qu'est-ce que la famille? La charité physique. La patrie? La charité morale ou de sentiment. L'hu-

(1) Prov., XIX, 17.
(2) *Ibid.*, XIV, 31.
(3) Ps., LXXXIX, 3. עולם חסד יבנה

manité? La charité universelle. Qu'est-ce que l'instruction religieuse, littéraire et scientifique? La fusion des croyances et des idées, c'est-à-dire la charité intellectuelle. Et puis, n'est-ce pas encore la charité qui nous fait faire le pas décisif dans le chemin qui aboutit aux pieds du trône de la majesté divine? Il n'y a pas moyen de s'y tromper, puisque Dieu a bien voulu nous le dire, en nous ordonnant de suivre ses traces, c'est-à-dire de devenir bons et bienfaisants comme lui (1), nous déclarant que la bonté et la générosité sont ses délices? Ne l'eût-il pas dit, les organes de la révélation eussent-ils gardé le silence là-dessus, le fait n'en serait pas moins patent, éclatant, gravé sur chaque feuillet de la création, qui se montre à nous comme l'œuvre de *celui qui, dans sa bonté, renouvelle journellement la cosmogonie* (2).

Il est donc parfaitement démontré que la Providence spéciale se manifeste avant tout, et sous le rapport externe, par le principe et par l'action de la charité ; c'est elle qui attire son attention vigilante, suivant avec une sollicitude constante la marche de la bienfaisance publique et privée, applaudissant à ses conquêtes et témoignant son déplaisir de ses défaillances, tenant compte de ses moindres comme de ses plus brillantes manifestations, ne dédaignant aucun de ses agents, reconnaissant ses amis et ses ennemis, examinant avec autant de soin que d'impartialité l'effort déployé par tout un chacun pour ou contre elle, ne restant indifférent à aucune des démonstrations dont elle est l'objet, attendu que le bien général n'est que la résultante de toutes les offrandes, sacrifices et dévouements individuels. Nous comprenons fort bien maintenant pourquoi Dieu se montre si jaloux d'assurer le triomphe du principe de la charité, si sévère à l'égard de ses violateurs, si gracieux, si généreux pour ses appuis et propagateurs. C'est qu'il ne s'agit de rien moins que de l'exécution ou du dérangement du plan providentiel, autrement dit de la grave et éternelle question du riche et du pauvre.

(1) Deutér., XIII, 5; Talmud, Sôta, 14. (2) Voy. notre Théodicée, p. 51 et 119.

Oui, nous voilà en présence de cette antinomie, de cet antagonisme qui paraît si contraire à notre égalité d'origine, de ce dualisme qui semblerait incompatible avec l'unité du genre humain, qui a provoqué à toutes les époques tant de conflits, de haines et de sanglantes collisions, qui est enfin l'un des plus redoutables problèmes posés à la société moderne. La raison s'épuise à la recherche d'une solution soit matérielle, par l'extinction du paupérisme, soit morale, en remontant vainement à la cause de l'anomalie. Pour nous, nous préférons nous en tenir à celle que la révélation biblique nous a léguée depuis trois mille ans, et qui peut-être donnera le mot de l'énigme. Que nous apprend-elle donc sur ce grand sujet? Que la corrélation de la richesse avec la pauvreté, de la surabondance avec l'indigence, du superflu avec le manque du nécessaire, est le vrai ciment de l'édifice social, la chaîne qui unit ensemble les individus et les masses. Quand on veut faire une construction solide, on ne se borne pas à juxtaposer les matériaux, même en les serrant fortement les uns contre les autres. Il faut encore évider ceux-ci, rendre saillants ceux-là, faire en sorte que les madriers s'emboîtent bien, que les saillies comblent exactement les vides, et qu'ils s'embrassent dans une étreinte suprême. La solidité et aussi la stabilité sont à ce prix. Eh bien, s'il en est ainsi pour la matière inerte, pense-t-on que la société humaine, composée de membres intelligents, et d'une organisation à la fois si complexe et si délicate, ait un moindre besoin d'identification et d'entrelacement? Et quelle plus noble mutualité que celle qui est fondée sur le double sentiment de la générosité et de la gratitude! Est-il possible d'opérer la fusion humanitaire dans des conditions plus conformes à notre dignité?

Oh! que nos sages en ont bien compris l'importance quand ils se sont mis à la couler dans le bronze biblique! Voici comment ils interprètent un passage des Psaumes, dont le sens littéral est : « Qu'il (le roi) demeure éternellement en présence de Dieu; fais (ô Dieu!) que la grâce et la vérité soient ses anges gardiens (1). » De cette simple invocation en faveur de la prospé-

(1) Psaumes, LXI, 8.

rité du roi, l'exégèse traditionnelle a fait tout un dialogue dont les interlocuteurs sont Dieu et David. David dit à Dieu « que le monde arrive enfin à une situation stable, exempte des vicissitudes continuelles de la fortune. » Le Seigneur lui répond : « Mais alors, qui remplira les devoirs de la vraie charité (1)? » Et quelle est la signification de ce dialogue? Ce n'est rien moins que la position de la question du paupérisme, suivie de sa solution. « Que le monde soit stable devant Dieu, » c'est-à-dire pourquoi cette division, pourquoi cette scission profonde dans la société, égale par son origine comme par sa fin, mais si inégale par la distribution des richesses? Pourquoi notamment cette mobilité incessante, ce flux et ce reflux de bien-être, cette fluidité de l'or coulant plus rapide que le flot de la mer? à quoi bon ces vaines et constantes agitations provoquées ici par le besoin, là par la convoitise? Ne vaudrait-il pas mille fois mieux en finir avec cet état fiévreux de la société, supprimer cette inégalité, et avec elle tous les fléaux qu'elle engendre, par une répartition fixe et immuable des moyens d'existence, éteindre ainsi les haines, les dissensions, la misère et les soucis rongeurs? « C'est vrai, répond la Providence, mais alors aussi point de charité, point de bienfaisance, point de tendre et noble sollicitude parmi les hommes, point d'action et de réaction du riche sur le pauvre, ni du pauvre sur le riche. Alors que devient cette ceinture sympathique, plus belle que celle de Vénus, tissue, non par les grâces, mais par les qualités morales, faite de commisération, de dévouement, d'affection, d'amour et de reconnaissance? Alors le monde perd son principal charme, cesse d'être le reflet de la bonté infinie, l'image du Dieu de la grâce et de la miséricorde; alors l'indépendance réciproque des humains, se suffisant chacun à soi-même, fait surgir autour de l'individu comme un rempart d'égoïsme; et, cessant de s'intéresser aux faits collectifs, nationaux et humanitaires, il devient un obstacle au lieu d'être un coopérateur à l'action de la Providence générale. » On ne saurait, ce nous semble, expliquer

(1) Talmud, Baba Bathra, 10; Schemoth Rabba, sect. 31.

en termes plus saisissants les puissants motifs de l'inégalité des conditions.

Faudrait-il en conclure qu'il n'y a rien à faire, rien à tenter en vue de l'extinction du paupérisme, de l'amélioration progressive des classes souffrantes, de la diminution graduelle du prolétariat, de la transformation du salariat, en un mot de toutes ces questions sociales qui tiennent aujourd'hui le haut du pavé, s'imposant aux gouvernements comme l'énigme du sphinx, en tuant ceux qui les négligent ou les dédaignent? A Dieu ne plaise! Ce serait tirer du principe des conséquences tout opposées à sa nature et au but qu'il se propose. La Providence spéciale ne peut qu'applaudir à tous ces efforts, aussi méritoires qu'intelligents, déployés par la charité publique comme par la charité privée, par celle d'en haut et par celle d'en bas, pour le soulagement des misères. Puisse-t-elle multiplier comme une bénédiction, sous le patronage du Dieu de charité, toutes ces ingénieuses institutions! puisse-t-elle en fonder journellement de nouvelles, créer hôpitaux, orphelinats, crèches, asiles, maisons de refuge, maisons d'invalides, sociétés de bienfaisance de toute nature, écoles et cours gratuits! Plus elle avancera dans cette voie salutaire, plus elle gagnera en force et en vitesse pour aller plus loin encore. C'est bien à cet immense déploiement des ressources de la charité que s'applique la maxime de nos sages : « Le bien engendre le bien comme le mal engendre le mal (1). » La seule réserve qu'il convienne de faire au nom de la religion, c'est que l'on se garde bien de l'espérance illusoire d'aboutir jamais à une égale répartition des biens de la terre, qui ne serait pas autre chose que la suppression de la solidarité morale. Or, cette solidarité fait mieux que de lier les individualités : elle reproduit sous une forme nouvelle le mystère de la génération ; elle fusionne les classes par l'accomplissement de leurs obligations réciproques, à peu près comme les époux s'identifient pour créer la famille. Est-ce là une simple assertion? N'est-elle pas confirmée par

(1) Aboth, IV, 2. ששכר מצוה מצוה.

l'expérience journalière, par le spectacle des faits qui se passent sous nos yeux? Que voyons-nous, en effet, tout autour de nous? Une complète rénovation des formes de la charité ; elle semble avoir procédé au renouvellement de son *outillage*, comme on dit aujourd'hui. Ses constructions ne sont pas seulement plus nombreuses, mais aussi beaucoup plus parfaites que celles du passé; le service de l'assistance est bien autrement rapide; on est parvenu à élever dans une certaine mesure le niveau du bien-être général, à rendre les privations moins longues et moins amères. Mais, sérieusement, a-t-on fait un seul pas en avant vers cette égalité qui est le rêve des utopistes? Non, les distinctions sociales n'ont subi qu'un simple déplacement, mais elles n'ont rien perdu de leur réalité. Jadis elles se rangeaient sous deux chefs, la naissance et la fortune; aujourd'hui elles semblent se confondre dans une catégorie unique, celle de la fortune, « et c'est l'or, comme dit l'Ecclésiaste, qui paraît être le souverain arbitre (1). » Il est à remarquer en outre qu'à tout prendre, la misère n'a pas diminué. Elle s'est amoindrie, nous le reconnaissons, relativement au passé; elle s'est dépouillée, nous le voulons bien, d'une partie de ses haillons et de ses plaies; elle n'est plus aussi hideuse que celle de l'ancien régime. Mais, qu'on ne l'oublie pas, à cette élévation du niveau du bien-être sont venus correspondre des besoins nouveaux, et, par suite, le rapport entre les aspirations et les satisfactions sociales n'a pas changé. Le prophète-législateur l'a dit avec son infaillibilité : « Il ne cessera jamais d'exister des nécessiteux sur la terre (2). » Pourquoi? Nous venons de le dire : pour que la charité ne discontinue pas sur la terre, pour que le courant de la bienfaisance, semblable à la rosée de la résurrection (3), ne cesse de souffler et d'enfler les voiles du navire qui porte l'humanité.

C'est ainsi que nous comprenons cette grande colère manifestée par Dieu contre les violateurs de la charité et les motifs

(1) Ecclés., X, 19.
(2) Deutér., XV, 11.
(3) Talmud, Haguiga, 13.

de son intervention directe en faveur des victimes de cette transgression. Contrevenir à la loi de charité, c'est déranger le plan de l'ordonnateur suprême, s'attaquer à son principe de gouvernement, ébranler les bases du monde moral, déplacer l'axe de la société, substituer l'égoïsme à la solidarité, l'isolement au principe fécond de l'association; en un mot, c'est s'en prendre à la Providence spéciale dans la plus noble de ses manifestations, dans celle qui se rattache étroitement à l'action de la Providence nationale et universelle. Nous avons donc raison de faire de la charité l'instrument de la Providence externe; rien de plus sensible ni de plus tangible que l'inégalité des conditions sociales engendrant le miracle de la bienfaisance publique et privée, laquelle jaillit de la source intarissable des sollicitudes divines.

§ 2. *De la Providence interne.*

La Providence serait incomplète si elle s'arrêtait à l'intervention extérieure que nous venons de décrire. Évidemment elle doit communiquer avec la meilleure partie de nous-mêmes, avec l'âme et ses facultés essentielles, avec ce souffle de vie qui constitue notre personnalité réelle: il faut, en un mot, qu'il y ait une Providence interne. Il le faut d'autant plus que par l'action publique les hommes se ressemblent plus ou moins, ne différant que par les nuances. Ce qui nous marque au coin de l'individualité, ce qui fait de chacun de nous un être complet, distinct, c'est la pensée : plus encore que le style, l'esprit est l'homme. Quand même la religion ne ferait pas porter ses révélations sur ce point, il ne serait guère possible de supposer que la Providence spéciale néglige ce foyer intime d'où partent, comme autant de rayons lumineux, l'intelligence, la sensibilité et la volonté. Après s'être mis en évidence sur la scène du monde, elle n'aurait rien à dire à notre *moi*, elle se refuserait à éclairer notre conscience! On voit bien ce que cette hypothèse a d'illogique. Heureusement nous n'en sommes pas ré-

duit à combattre des paradoxes, et l'Écriture vient à notre secours avec un luxe d'informations qui équivaut à la certitude. Puisons d'abord dans le réservoir des lois de Moïse, dont plus d'une s'adresse à la pensée seule; telles sont l'institution de l'holocauste, n'ayant d'autre raison d'être, d'après l'opinion traditionnelle, que de servir d'expiation aux mauvaises suggestions (1); la défense de faire semblant de ne pas voir la bête du prochain égarée, afin de se soustraire au devoir de la lui ramener (2); la défense de haïr son frère dans son cœur (3); la défense de se laisser aller à l'endurcissement du cœur à l'égard du débiteur insolvable (4), aux approches de l'année de relâche; la défense de garder le ressentiment d'une injure (5). Nous avons ensuite le commandement tant de fois répété d'aimer Dieu de tout cœur et de toute âme. L'insistance avec laquelle le législateur revient sur cette expression sacramentelle (6) serait, à elle seule, un témoignage suffisant de la Providence interne. Il faut bien que Dieu soit en nous, qu'il attache quelque importance à ce qui se passe dans cette *chambre obscure* de la conception, puisqu'il réclame pour lui-même les pensées et les sentiments qui s'y fabriquent, les mettant au-dessus du culte officiel qu'on lui offre avec toute la pompe et la solennité dont il est susceptible. Mais il y a quelque chose de plus décisif encore en matière de législation interne : c'est le dernier commandement du Décalogue, qui a trait à la convoitise pure (7), faisant de l'obligation du cœur, d'une disposition de la morale intime, le dernier mot de la révélation sinaïque. La Loi nous apporte donc un notable contingent de prescriptions qui restent inexplicables en dehors du contrôle de la Providence interne. Celle-ci est l'objet d'affirmations aussi nettes, aussi précises, de la part des prophètes. C'est Samuel qui ouvre la voie, érigeant le fait en principe : « L'homme ne voit

(1) Lévit., chap. 1; 6, 2. Cf. tous les commentateurs.
(2) Deutér., XXII, 1-4.
(3) Lévit., XIX, 17.
(4) Deutér., XV, 7-10.
(5) Lévit., XIX, 18.
(6) Deutér., IV, 29; VI, 5; X, 12; XXI, 13 et 18; XXVI, 16; XXX, 2, 6 et 10.
(7) Exode, XX, 14.

que par les yeux, lui dit une voix d'en haut, mais Dieu plonge dans le cœur (1). » Puis c'est le principe qui se traduit dans l'expression de « Dieu qui sonde les cœurs et les reins (2) », expression qui n'est pas autre chose que la formule populaire, à la portée de tout le monde, de la Providence interne. Ajoutons-y finalement la profonde sentence du livre des Proverbes, valant à elle seule une théorie : « L'âme humaine est le flambeau avec lequel Dieu fouille les abîmes du cœur (3). » Quelle comparaison lumineuse que celle qui fait de l'âme une lampe allumée par la main de Dieu, de façon que ces profondeurs de la conscience, insondables pour nous qui nous connaissons si peu nous-mêmes, n'ont pour lui nul secret!

Après avoir produit les titres originaux de la Providence interne, nous devons faire pour elle ce que nous avons fait pour sa compagne, la Providence externe, fixer la forme qui la rend saisissable pour nous, déterminer le signe qui l'annonce et qui la met en rapport avec le *moi*. Cette forme existe-t-elle? Y a-t-il un signe, un symptôme par lequel elle sollicite l'homme interne, le cœur, l'âme et la conscience? Oui, il existe, il a un nom, il s'appelle *la confiance en Dieu*. Qu'est-ce que la confiance en Dieu? Un sentiment qui naît avec nous, qui occupe dans le sein du moi une place non moins considérable que la charité, ce *criterium* de la Providence externe dans le non-moi et dans le monde social, une racine divine que nous ne parvenons jamais, quelque ardeur de destruction que nous y mettions, à extirper entièrement de notre sein, une force qui, bannie, expulsée, indignement chassée, y rentre par des sentiers inconnus, s'y maintient et y domine en dépit de nous-mêmes. Elle est cette persuasion intime que non-seulement Dieu s'intéresse à nous du haut de sa céleste demeure, mais qu'il est en nous, que chacun le porte dans son cœur, qu'il ne quitte jamais notre for intérieur, que nous ne pouvons pas plus nous cacher de

(1) I Samuel, XVI, 7.

(2) Psaumes, VII, 10; CXXXIX, 12; Prov., XVII, 3; Jérémie, XII, 20; XVII, 10; XX, 12; I Chron., XXVIII, 9; XXIX, 17.

(3) Prov., XX, 27.

lui qu'il ne veut se cacher de nous; elle est enfin cette *ultima ratio* que nous ne manquons jamais d'invoquer quand la science et les ressources humaines nous ont dit leur dernier mot, quand la prospérité avec son cortége d'illusions et de chimères a fait place aux cruelles épreuves de l'adversité, ou lorsque, arrivés aux portes du trépas, ayant vidé le calice de la vie matérielle, l'approche de l'éternité nous dessille les yeux, nous montrant dans sa sombre réalité le néant de toutes les entreprises accomplies sous les auspices de l'intérêt et de la passion. Mais il importe d'établir que cette confiance dont nous parlons et qui nous met toujours en présence de la Divinité est une faculté des plus complexes. Elle est non-seulement la foi proprement dite, la foi religieuse, mais aussi cette voix ou ce cri de la conscience qui joue un rôle sérieux dans la philosophie morale. Nous l'avons constaté plus d'une fois déjà : si la religion ne connaît pas les termes qui sont devenus les types des abstractions spéculatives, elle les remplace avantageusement par des qualifications accessibles à toutes les intelligences, de nature à élever le vulgaire à la hauteur du profond penseur. Et c'est ainsi que ce mot simple de « confiance en Dieu » résume l'ensemble des faits internes qui mettent l'âme en rapport avec la Providence; le lien qu'elle a l'art de façonner n'a pas qu'un seul fil, il en contient de fort nombreux. La confiance en Dieu est dans le courage que l'on déploie dans les nobles et saintes entreprises, la persévérance qui ne se laisse pas rebuter par les obstacles, la résignation qui sait braver les souffrances et lasser la mauvaise fortune, la joie et la dignité qui découlent de la conviction qu'on pense et qu'on agit sous le regard de Dieu, le zèle et le dévouement dont fait preuve celui qui aspire à contenter le souverain maître de l'univers, la crainte de s'attirer son déplaisir ou sa colère en allant à l'encontre de sa volonté, le désir de réparer les fautes commises et, par cette réparation, de se pourvoir en grâce auprès de la bonté infinie, la consolante perspective de l'avenir, la conviction inébranlable que cette étroite communauté avec Dieu n'est pas le rêve d'un jour, qu'elle dure autant que celui qui s'est plu à nous rattacher à

lui par ce fil invisible, c'est-à-dire qu'elle est impérissable.

Ce que nous venons de dire de l'étendue de la signification du terme « confiance en Dieu », au point de vue de la religion, nous explique le rang qui lui est assigné dans la Bible, notamment dans les Psaumes. David l'invoque, cette confiance, dans les nombreuses péripéties de sa vie accidentée. Dans les situations les plus critiques, persécuté par Saül, dénoncé par Doêg, trahi par de faux amis, il ne désespère jamais, parce que sa confiance en Dieu ne l'abandonne pas (1). S'il a été sauvé, s'il a triomphé de ses terribles ennemis, c'est grâce à cette inaltérable confiance (2). Aussi les justes par excellence sont-ils ceux qui se fient en Dieu et n'espèrent qu'en lui (3); aussi ne cesse-t-il de recommander cette foi, cette confiance, à Israël, à la maison d'Aaron, à tous ceux qui craignent Dieu (4), et enfin au peuple (5), c'est-à-dire à tout le monde. Les grâces, dit-il, entourent celui qui met sa confiance en Dieu (6). A son tour, Salomon rend hommage à ce sentiment, exalte ceux qui mettent leur confiance dans le Seigneur (7). En ce qui concerne les livres prophétiques, nous nous bornerons à deux citations. La première est empruntée à Isaïe et a trait à la perpétuité de la confiance : « Fiez-vous à Dieu éternellement, car c'est avec son nom ineffable qu'il a créé les mondes (8). » Qu'est-ce à dire ? Que la confiance en Dieu est la stabilité, qu'elle repose sur une base non moins solide que celle qui sert de fondement à la création. D'où vient la création? comment l'univers est-il arrivé à l'existence ? Est-il le produit d'un long travail, d'un violent effort, d'une conception laborieuse, d'un plan médité à loisir? Non; il est l'œuvre de la seule volonté de Dieu, le souffle de sa bouche, comme dit le chantre sacré (9). Eh bien, cette puissante réalité que nous voyons, que nous touchons, qui nous presse partout, cette nature qui est née d'un signe de la bien-

(1) Psaumes, 25; 31; 52; 56; 57, etc.
(2) *Ibid.*, 18; 21; 27; 40.
(3) *Ibid.*, LI; 57.
(4) *Ibid.*, 115.
(5) *Ibid.*, LXII, 9.
(6) Psaumes, XXXII, 10.
(7) Prov., XIV, 26; XVI, 20; XXVIII, 25.
(8) Isaïe, XXVI, 4.
(9) Psaumes, XXXIII, 6.

veillance divine, a son pendant dans la confiance que l'homme témoigne à son Dieu ; par elle il est aussi sûr de posséder Dieu, de s'unir à lui par un lien indissoluble, que la nature est certaine de se développer au gré de son désir. Peut-on alors hésiter à entrer dans cette voie ou y marcher d'un pas incertain? Vient ensuite Jérémie qui nous la fait envisager sous un autre point de vue : « Maudit soit l'homme, s'écrie-t-il, qui met sa confiance dans l'homme, son appui dans un bras de chair, en se détournant de Dieu!..... Béni soit l'homme qui met sa confiance en Dieu, qui ne se fie qu'en l'Éternel! (1) » Que l'on médite un peu sur cette application à un sentiment, à un fait essentiellement interne du principe de bénédiction et de malédiction, de ce même principe dont Moïse a fait la sanction de la Loi pratique (2). Ainsi le prophète fait de la confiance en Dieu l'équivalent de la Loi; il lui reconnaît une importance égale à celle de l'ensemble des observances religieuses. Pourquoi? Apparemment pour le motif que nous avons indiqué, à savoir que la confiance en Dieu est le *criterium* de la Providence interne, le canal par lequel il plaît à celle-ci de communiquer avec nous, la preuve authentique de sa présence et de sa résidence au sein de l'homme. Lui refuser cette confiance, ou la partager entre lui et un autre être, c'est mettre en question, dans le premier cas, l'existence de Dieu; dans le second, l'unité de Dieu. Le prophète a donc bien fait d'y attacher la sanction suprême de la bénédiction et de la malédiction.

Il est péremptoirement démontré par l'assentiment unanime des organes de la révélation que la confiance en Dieu est une chose précieuse; précieuse, en effet, par sa nature comme par ses résultats. Par sa nature, en ce qu'elle est comme le trait d'union entre l'âme et la Providence; par ses résultats, dont le plus glorieux est cette identification du faible mortel avec la Divinité en pleine vie terrestre, partout et toujours.

La Providence interne n'est donc pas un vain mot, ni une notion vague et confuse; elle est réelle, ayant sa résidence dans

(1) Jérémie, XVII, 5 et 9. (2) Deutér., XI, 26.

chacun de nous; elle est vivace, se manifestant par des aspirations fortes et continues, ne disparaissant jamais entièrement du sein de l'être intelligent; elle est sensible, nous allions dire palpable, grâce à cette immortelle confiance dont Dieu a bien voulu déposer lui-même le germe dans notre cœur, mais qu'il est de notre devoir de soigner, de cultiver, d'améliorer, de perfectionner, de rendre digne, en un mot, de celui à qui nous en faisons hommage, qui l'agrée comme une offrande spontanée quand il pourrait la réclamer comme un droit.

§ 3. *De la prière dans ses rapports avec la Providence.*

Le double exposé que nous venons de faire de la Providence externe et de la Providence interne nous amène naturellement à traiter de la prière. Il s'agit, bien entendu, de la prière considérée comme une émanation directe du dogme que nous étudions. A vrai dire, la prière est une forme mixte participant à la fois de la Providence interne et de la Providence externe, et voici comment : D'un côté, elle jaillit du fond de l'homme, elle a son point de départ dans le for intérieur, elle traduit la confiance en Dieu que nous avons décrite; de l'autre, elle lui sert d'expression, de manifestation extérieure, la poussant du dedans au dehors, de l'état spéculatif à l'état actif, la rendant visible à tous et praticable pour tous. Et cette double nature, spirituelle et matérielle, que la prière réunit en elle, plus spirituelle cependant que matérielle, la parole étant l'organe direct de la pensée, cette double nature fait son originalité comme sa grandeur.

Ici nous avons à répondre à certaines questions qu'il n'est pas bon de passer sous silence. Première question : La prière est-elle une démonstration réelle de la Providence? Incontestablement, puisque son témoignage n'est ni temporaire ni local, mais incessant et universel. Où est le peuple ou l'individu qui n'éprouve le besoin de prier, de s'adresser à l'Être suprême, de lui confier ses joies et ses douleurs, d'invoquer sa

justice ou sa bonté, de solliciter son assistance ou son pardon? « Du levant au couchant, s'écrie le dernier prophète, le nom de Dieu est grand parmi les nations; partout on lui offre encens et sacrifices; oui, mon nom est grand parmi les nations, dit l'Éternel Zébaoth (1). » Qui ne s'adresse à cette puissance invisible toutes les fois que les ressources visibles et probables font défaut? Qui ne s'adresse à elle avec une ferveur et avec un espoir tout différents de ceux qu'il ressent lorsqu'il a recours aux grands de la terre? Qui n'a pas éprouvé cette satisfaction, cet apaisement et cette sérénité de l'âme qui suivent la prière sincère, exaucée ou non, comme une première récompense? Jamais les supplications adressées à l'homme, lors même qu'elles reçoivent le plus sympathique accueil, ne donnent cette jouissance morale. L'homme qui prie l'homme se sent plus ou moins humilié; l'homme qui prie Dieu se sent ennobli et renforcé.

La seconde question a plus de gravité : il s'agit du rôle secondaire, inférieur, que jouerait la prière dans les enseignements de l'Écriture. Si l'efficacité de la prière, nous objecte-t-on, est telle que vous l'affirmez, si elle est l'expression vraie du dogme de la Providence, comment se fait-il qu'elle tienne si peu de place dans les dispositions législatives de Moïse? Tandis qu'il décrit et qu'il précise, avec des soins qui vont jusqu'à la minutie, tout ce qui a rapport aux sacrifices et au culte pontifical, à peine fait-il mention de la prière, se bornant à la vague désignation d'une espèce de confession de péché qui doit accompagner le sacrifice expiatoire (2)! Au surplus, point de liturgie, point de rituel, point de réglementation de cet acte si éminemment religieux, qu'on ne rencontre que dans les institutions, relativement modernes, du grand synode (3). Comment expliquer cette lacune, si ce n'est par une sorte d'indifférence professée par Moïse pour la prière? A bien réfléchir cependant, l'objection est plus spécieuse que solide; le silence

(1) Malachie, I, 11.
(2) Lévit., XVI, 21; Nombres, V, 7.
(3) Voy. notre Introduction générale, p. 66-68.

de Moïse peut s'interpréter, et d'une façon rationnelle, dans un sens plutôt favorable que contraire à cette manifestation du sentiment religieux. Si le législateur s'est abstenu d'en régler les conditions, qui nous dit que ce ne fût par suite de la haute idée qu'il se faisait de la prière? Pourquoi aurait-il limité, enfermé dans un vêtement étriqué, ce qui doit jaillir spontanément de la source des sentiments intimes? Pourquoi soumettre au niveau du convenu la meilleure portion du service divin? Ne valait-il pas mieux se dispenser de mettre une sourdine au cri de la conscience, laisser l'expression libre reproduire la pensée libre? Et notez bien que, de cette façon, il associait le culte spontané avec le culte prescrit, vivifiant le cérémonial par l'adoration pure, faisant à la pensée et au sentiment religieux une part d'autant plus large qu'elle était indéterminée. Or pour atteindre ce but il fallait précisément renoncer à intervenir dans les moyens de communication qui mettent Dieu en rapport immédiat avec chacune de ses créatures intelligentes. Nous sommes d'autant plus autorisé à émettre cette assertion qu'elle semble confirmée par le peu que nous savons des motifs qui présidèrent à la rédaction du rituel (1), accusant non pas le progrès, mais la décadence du culte.

Ainsi la réserve du législateur n'est nullement un indice de l'état d'infériorité dans lequel il tient la prière, comme se plaisent à l'imaginer les esprits prévenus; elle milite bien plus en faveur de l'excellence de cet organe divin auquel il aime à laisser toute sa spontanéité. Comment d'ailleurs prendre le change quand on sait la place qu'elle occupe dans l'histoire sainte, et, ce qui est plus remarquable, dans la vie propre de Moïse? Quoi! la prière serait chose indifférente, accessoire, quand nous la voyons couler à pleins bords dans la Bible, semblable à ces fleuves dont la source se cache dans la région du paradis, puisque la légende la fait remonter jusqu'au père du genre humain (2)! Pour nous renfermer dans les temps histo-

(1) Maïmonide, Yad ha-Hazaka, traité de *la Prière*; cf. notre Introd. générale, *u. s.*

(2) Beréschith Rabba, sect. 22, fin.

riques, nous ferons remarquer que déjà du temps d'Abraham la prière était en si haute estime que le bénéfice en était invoqué pour des tiers ; c'est ainsi, en effet, que le patriarche prie pour Abimélech et pour la coupable Sodome (1). C'est à cette catégorie qu'appartiennent encore les bénédictions patriarcales, qui ne sont pas autre chose que des prières pour la prospérité de la mission d'Israël. Vous avez ensuite la prière de Jacob implorant le secours de Dieu contre les fureurs d'Ésaü ; les cris des Hébreux contre l'oppression et les oppresseurs. Viennent ensuite les nombreuses intercessions de Moïse en faveur de son peuple, sollicitant le pardon des coupables, s'évertuant à fléchir la juste colère de Dieu, notamment la longue intercession qu'il entreprend à la suite de la sédition du veau d'or, et qui, d'après son propre aveu, aurait duré quarante jours et quarante nuits (2). Est-il possible de supposer un instant que Moïse faisait fi de la prière, lorsqu'il en use dans une si large mesure, et qu'il déclare que le salut d'Israël fut le prix de ses instances (3)? La période historique nous fournit encore de nombreux spécimens de prières : c'est d'abord le cantique de Débora (4) ; c'est Hanna, la pieuse mère de Samuel, qui met dans ses actions de grâces adressées au Seigneur cet enthousiasme et cette ferveur qui avaient fait accueillir sa première supplique (5) ; c'est Samuel lui-même qui promet au peuple convoqué en assemblée générale de ne jamais cesser de prier pour lui (6); c'est David, dont plusieurs prières nous ont été conservées indépendamment des psaumes (7) ; c'est Salomon, dont tout le monde connaît la belle prière lors de l'inauguration du temple (8); c'est Élie, invoquant Dieu sur le mont Carmel (9); c'est le roi Ézéchias remerciant le Seigneur de sa guérison miraculeuse (10) ; ce sont

(1) Genèse, chap. 18 et 20.
(2) Deutér., IX, 18-29.
(3) *Ibid.*
(4) Juges, chap. 5.
(5) I Samuel, I, 10 et 11; II, 1-10.
(6) *Ibid.*, XII, 23.
(7) II Samuel, ch. 7, 22 et 23; I Chron., chap. 16, 17 et 29.
(8) I Rois, chap. 8 ; II Chron., chap 6.
(9) I Rois, chap. 18.
(10) Isaïe, chap. 38.

enfin les chants, élégies et invocations des Assaph, des Hémann et des Ethann, qui vont jusqu'à la fin du cycle biblique et de la captivité de Babylone (1). Ce qui caractérise ce sommaire de la prière collective et individuelle pendant une période de plus de neuf siècles, c'est la spontanéité dont nous avons parlé plus haut, faisant de chacune de ces manifestations l'expression libre du sentiment personnel, de l'inspiration du moment, de la pression des circonstances. Toutes, elles s'offrent à nous avec le caractère de l'oraison, marquées au coin de cette liberté de conception et d'allure qui en fait le principal mérite. Otez l'initiative, supprimez l'inspiration interne, remplacez-les par la réglementation, par une formule immuable, et alors la prière, sans perdre toute son efficacité, surtout si nous savons y mettre un peu de notre cœur et de notre âme, perd assurément de sa valeur originelle; alors elle est ce qu'une pâle copie est à l'original, l'action mécanique, automatique, à l'effort direct, au mouvement prime-sautier.

Ce n'est pas, d'ailleurs, le seul mérite des modèles de prières qui nous ont été légués par l'Écriture. Ils sont pleins d'enseignements sur l'objet et le but de ces communications avec Dieu, non moins que sur les résultats qu'il nous est permis d'en espérer. Constatons d'abord qu'une portion notable de ces *specimen* est consacrée à chanter les louanges de l'Éternel. Moïse, dans le cantique de la mer Rouge comme dans son chant final; Débora, Hanna, David et ses collaborateurs, s'attachent bien plus à célébrer la gloire du Très-Haut qu'à solliciter ses faveurs. Dans notre étude sur la formation de la liturgie officielle (2), nous avons pu nous convaincre que ses auteurs se sont inspirés des susdits modèles en consacrant à leur tour la partie la plus apparente de leur rituel à la glorification de Dieu; et nous savons que sur les dix-huit bénédictions qui constituent la base de l'oraison quotidienne, il n'en est réellement que trois : la sixième, la septième et la huitième, qui aient

(1) Psaumes, 74; 77; 39; 88; 89; 122; 126; 132; 137.

(2) Voy. notre Introduction générale, p. 66-68.

trait à nos besoins matériels. On ne pouvait assurément mettre plus de réserve et de modération dans la poursuite du bien-être temporel. Un second point à noter, c'est que beaucoup des prières indiquées, et qui ont réellement pour objet les faveurs et les grâces terrestres, sont impersonnelles, ou, pour mieux dire, ne sont pas personnelles. Ce n'est pas pour leur propre compte qu'Abraham et Moïse invoquent soit le pardon, soit la bienfaisante intervention de la Providence. Le premier intercède, nous l'avons dit déjà, pour le ravisseur de sa femme et pour l'inique Sodome; le second va plus loin encore; il ne lui suffit pas d'implorer la grâce de son peuple : de la cause des criminels il fait la sienne, au nom d'une solidarité qui ne l'obligeait pas le moins du monde. « Si tu pardonnes au peuple sa faute, dit-il à Dieu, c'est bien ; sinon, de grâce, efface-moi de ton livre (1). » Dans cette voie le père des prophètes est suivi par ses successeurs — Samuel, Élie, Élisée, — qui ne songent le plus souvent qu'à ce rôle modeste d'*intercesseur* auprès de Dieu, nous allions dire de défenseur officieux. Il est hors de doute que c'est là un des éléments de la mission prophétique, puisque nous voyons des rois tels qu'Ézéchias, Josias et Sédécias solliciter cette intercession dans les circonstances critiques (2). Il s'agit ensuite de signaler les tendances des prières personnelles : en examinant celles que l'Écriture nous a conservées, nous pouvons nous convaincre qu'elles ont pour objet tantôt la délivrance d'un grand danger, tantôt la satisfaction d'un besoin légitime ou d'un noble désir. Telles sont, en effet, la prière de Jacob demandant à Dieu de quoi manger et de quoi se couvrir (3), la prière de Hanna demandant à Dieu un fils pour le consacrer à son service (4), la prière du roi Ezéchias suppliant Dieu de lui rendre la santé avec la vie (5), les protestations de David à l'égard de ses ennemis, aussi iniques qu'im-

(1) Exode, XXXII, 32.

(2) I Rois, XIX, 1-4; *Ibid.*, XXII, 12-14; Jérémie, XXI, 2.

(3) Genèse, XXVIII, 20-22.

(4) I Samuel, I, 10 et 11.

(5) II Rois, XX, 2 et 3.

placables (1). Cela ne veut pas dire qu'en dehors des cas spécifiés la prière soit vaine ou déplacée, assertion exagérée et, par cela même, contraire à la vérité; mais cela signifie que, même au point de vue matériel, nos prières ne doivent jamais franchir les limites de la modération et de la justice. Demander le superflu, ce serait se montrer indigne du nécessaire; solliciter la satisfaction de besoins factices, c'est s'exposer à perdre celle des besoins naturels. Nous ferons remarquer ensuite que la Bible a enregistré plus d'une supplique restée inexaucée; ce ne doit pas être sans raison. Ainsi, par exemple, Abraham échoue dans ses instances en faveur de Sodome; ainsi toutes celles auxquelles se livre Moïse à l'effet d'obtenir l'entrée dans la Terre promise restent sans résultat; ainsi encore sont entièrement inefficaces les prières et les mortifications de David en vue de la conservation du fruit de son union criminelle avec Bath Schebâa (2). Évidemment il s'attache une leçon morale à ces faits, leçon qu'il n'est pas difficile d'en dégager. Ils nous avisent que c'est à tort que nous compterions sur la prière comme sur un moyen infaillible, en la prenant pour une panacée universelle, une espèce de passe-partout qui ouvre toutes les portes du ciel. La Providence reste toujours souverain juge de la prise en considération de nos pétitions. Qu'on le sache bien : il n'est pas de personnage, si haut placé qu'il soit dans l'estime de Dieu, témoin Moïse, ni de cause si digne d'intérêt, fût-elle plaidée par un apôtre de l'humanité, témoin Abraham suppliant Dieu de pardonner à tout un peuple, qui ne puissent échouer devant l'arbitre des destinées individuelles et générales.

Nous devons nous borner à ces considérations sommaires, n'ayant à envisager ici la prière qu'au seul point de vue du dogme de la Providence; elles suffisent, d'ailleurs, à la conclusion que nous croyons pouvoir en tirer, à savoir que si, d'un côté, la Loi et la doctrine biblique ne s'expriment qu'avec réserve sur la nature et les conditions de la prière, l'histoire

(1) Psaumes, *passim*.

(2) II Samuel, XII, 16-23.

sainte, de l'autre, nous offre une riche compensation en nous la montrant sous les aspects les plus variés : « invocation, action de grâces, chant, élégie, lamentation, supplique, oraison publique, instance privée, expression de la pensée religieuse, du sentiment moral, des besoins corporels. » Elle semble nous apostropher en ces termes : « O fils de la terre, vous allez parfois jusqu'à douter de la Providence. Comme jadis vos pères au lendemain de la sortie d'Égypte, vous semblez dire : Est-il bien sûr que Dieu se trouve au milieu de nous (1)? Regardez donc et voyez : voyez ces patriarches, ces grands hommes, ces rois et ces prophètes, ces peuples et ces individus, ces croyants et ces idolâtres, cette longue série de siècles et de générations, voyez-les célébrer, chanter, glorifier, invoquer et prier le Dieu invisible. Écoutez ce concert harmonieux qui semble s'élancer *des ailes de la terre* (2), et ce cri de souffrance qui sort de la poitrine du genre humain et monte vers le ciel. Descendez ensuite dans votre propre cœur, prêtez une oreille attentive à ces voix mystérieuses qui murmurent dans votre sein et que ni le bruit du monde ni les accents de l'orgueilleuse raison ne parviennent à étouffer; à ces voix qui, tantôt sourdes et faibles, tantôt claires, fortes et capables de briser tous les obstacles, sont l'expression même de la vérité. Sentez, appréciez la réaction salutaire qu'exerce sur tout votre être une fervente prière, le soulagement qu'elle apporte à votre surexcitation, l'espoir et la foi qu'elle fait succéder à la défiance et au désespoir, l'apaisement qui se fait alors parmi ces vagues qui grondent au fond de vous-même, la dignité, l'estime personnelle qu'elle vous fait recouvrer en raison directe de l'humiliation que vous ressentez en face de Dieu. Procédez donc consciencieusement à ce double examen, historique et physiologique, externe et interne, et vous reconnaîtrez le sens profond de ces paroles prophétiques : « En ce jour (c'est-à-dire le jour « où vous donnerez toute votre confiance à Dieu), vous vous « écrierez : Rendez des actions de grâces au Seigneur, invo-

(1) Exode, XVII, 7.

(2) Isaïe, XXIV, 16.

« quez son nom, propagez parmi les peuples la connaissance « de sa gestion providentielle, proclamez partout son nom su- « blime. Chantez le Seigneur et son œuvre glorieuse, dont l'u- « nivers entier porte témoignage. Éclate en cris de joie et d'al- « légresse, ô fille de Sion, car il est grand au milieu de toi, le « saint d'Israël (1). »

Nous définissons, par conséquent, la prière, la forme dernière, le signe indélébile, le cachet suprême du dogme de la Providence, résumant en elle les formes précédemment étudiées et analysées, tenant tout à la fois de la Providence interne et externe, embrassant dans une immense étreinte l'individu, la nation, l'humanité, le monde organique et inorganique. C'est l'immortel chantre des psaumes qui convie toute la nature à participer à ce concert divin : « Louez Dieu, dit-il, cieux, cieux des cieux, terre, animaux, insondables abîmes (2)! » Et si jamais la Providence pouvait être méconnue, oubliée des hommes, l'impérieux besoin de la prière qui se fait sentir à tous viendrait la restituer dans son éclatante réalité!

§ 4. *Des différents modes de l'intervention providentielle.*

Après avoir envisagé le dogme de la Providence dans ses caractères généraux comme dans ses manifestations principales, après l'avoir reconnue, sous le premier rapport, humanitaire, nationale et individuelle; sous le second, externe, interne, enfin d'une nature mixte grâce à l'opération de la prière, il nous reste encore à l'observer dans le fait de l'intervention, à en étudier les règles, s'il y en a, et nous l'aurons alors examinée sous toutes ses faces. Est-il des règles de ce genre? sont-elles, sinon fixes et invariables, du moins perceptibles pour nous? La Bible semble l'affirmer en agitant si souvent devant nos yeux le doigt de Dieu (3), la main de Dieu, le bras de Dieu,

(1) Isaïe, XII, 4-6.

(2) Psaumes, 148; cf. notre Théodicée, p. 361-368.

(3) Exode, VIII, 15; IX, 3; Deut., IV, 34; IX, 29; Prophètes, *passim*.

c'est-à-dire accusant l'intervention manifeste d'en haut. Puis, l'application de ce triple terme à la délivrance égyptienne nous dit clairement que cette intervention s'annonce par le miracle. Le miracle consiste donc dans une certaine combinaison de l'ordre naturel avec l'ordre providentiel; c'est sa seule raison d'être, et nous avons en lui le premier mode de l'intervention de la Providence. Mais ce serait se tromper sur le caractère et la portée du miracle que de ne voir en lui qu'une émanation de la Providence collective. A la Providence spéciale vient correspondre le miracle privé, ce que la tradition appelle le miracle caché, et dont la théorie a été formulée par l'un de nos théologiens les plus autorisés (1). Oui, il se produit ici sur la scène modeste de la vie privée ce que nous avons vu se développer d'une manière si dramatique sur la grande scène de l'histoire sainte, nous voulons dire des modifications incessantes à la vie et aux conditions normales.

Il est à remarquer à ce sujet que la perfection du créateur et du conservateur de l'univers gît surtout dans l'unité de son action; il ne peut pas gouverner les individus autrement que les masses. A celles-ci donc les miracles éclatants, les prodiges qui frappent de stupéfaction et de terreur, les brusques suspensions des lois physiques, tout le prestige du merveilleux; à ceux-là les miracles sans bruit, une assistance dépouillée de tout caractère d'apparat, un concours qui, sans s'écarter des conditions habituelles de la vie, ne laisse pas que de porter sur lui une trace quelconque du doigt de Dieu, un salut qui, sans offrir rien d'extraordinaire, n'en déjoue pas moins et les prévisions de la raison et les préparatifs de la force. Il s'ensuit que l'intervention de la Providence est dans le miracle pris dans son acception la plus générale, dans le miracle privé, caché, mais pas tellement caché qu'il en devienne imperceptible, plus encore que dans le miracle public.

Nous allons soumettre cette théorie à la double épreuve de l'idée et du fait, de la doctrine et de l'histoire. Voici ce que

(1) Na'hmanide, commentaire à la Thora, sect. Wa-éra et *passim*.

nous enseigne la première : « Il (Dieu) déjoue, nous dit-elle « par la bouche d'Isaïe, les pronostics des devins, rend insen- « sés les magiciens, fait reculer en arrière les sages, dont il « tourne le savoir en stupidité. Mais il accomplit aussi la pa- « role de son serviteur et réalise les desseins de ses messa- « gers (1). » Puis avec plus de développement, par l'organe de Job : « Il déjoue les desseins des malicieux et empêche leurs « mains d'accomplir leurs projets ; il prend les sages dans leurs « propres ruses et rend inconsidérés les conseils des esprits « retors ; il les plonge dans l'obscurité en plein jour, les jette « en plein midi dans les ténèbres de la nuit, afin de sauver le « pauvre de leur bouche acérée comme un glaive et de la vio- « lence de leurs mains. » Et plus loin encore : « Il dépouille « les conseillers de leur sagesse et rend les juges insensés ; il « dénoue les liens formés par les rois et les change en ceinture « de gloire ; il fait délirer les pontifes et désorganise les forts ; « il ôte la parole aux éloquents et enlève aux anciens le pres- « tige de leur expérience ; il verse le mépris sur les notables « et desserre la ceinture des orgueilleux ; il tire les artifices « cachés de leurs profondeurs obscures et fait paraître au grand « jour les mystères de la mort. Il induit les nations en erreur « quand il veut les perdre, et c'est lui qui les conduit quand « il lui plaît de les faire prospérer ; il ôte le courage aux chefs « des peuples et les égare dans des solitudes sans issue (2). » Il importe de bien méditer ces textes, si l'on tient à ne pas les détourner de leur vrai sens, et en déduire ensuite des consé- quences erronées. On n'a qu'à les mal interpréter pour les faire aboutir au fatalisme, mettre la Providence en contradic- tion avec la liberté humaine en lui imputant des procédés de coercition à l'égard des nations comme des simples particu- liers. Quelle est donc la véritable signification de cette action providentielle ? La voici : Dieu laisse aux hommes toute lati- tude pour ruminer et préparer leurs projets ; il ne les arrête guère dans la formation de leurs desseins. Qu'il s'agisse de

(1) Isaïe, XLIV, 25 et 26

(2) Job, V, 12-15 ; XII, 17-24.

chefs d'État, de rois, de grands, de conseillers publics ou privés, il assiste en impassible spectateur à leurs résolutions comme à leurs actes, leur en laissant le mérite ou la responsabilité. Mais après les avoir ainsi livrés à eux-mêmes, à leurs inspirations propres, virtuelles et réelles, il se réserve d'en diriger le résultat final au gré de son jugement. Dieu n'empêche pas les malicieux de former de mauvais desseins, mais il les *déjoue;* il permet aux esprits malfaisants de combiner leurs machinations diaboliques avec toute la ruse dont ils sont capables, mais *il les prend dans leurs propres filets.* Cette interprétation, qui ressort claire et nette des premiers versets, il faut l'étendre à toutes les expressions imagées qui suivent et qui sont autant de formes de l'intervention divine. Et quand le prophète ou le poëte dit que Dieu rend les sages fous, les prudents inconsidérés, les forts impuissants, il veut parler de la consommation finale de leurs tentatives, dont le succès ou l'insuccès ne peut exercer aucune influence rétroactive sur la mesure du libre arbitre. Oui, ces entreprises bien conçues, sagement calculées, habilement combinées dans toutes leurs parties, appuyées de toutes les ressources d'intelligence et d'activité, mais tournant finalement à la confusion de leurs auteurs, sont le plus sûr indice d'une volonté, d'une décision d'en haut. Sans ce frappant contraste entre la conception et la réalisation, entre la préparation du drame, mûri pendant des jours et des années, et le dénoûment, renversant d'un souffle ce laborieux échafaudage, la Providence divine n'en existerait pas moins, mais nos sens épais la laisseraient passer inaperçue, et avec nos pères rebelles nous demanderions : « Où est-elle? » Mais le doute disparaît forcément devant l'évidence; il ne peut que s'incliner devant ces coups de théâtre qui trompent toutes les prévisions, devant ces péripéties subites, ces changements à vue, ces miracles naturels qui s'opèrent journellement sur la grande scène de l'humanité comme sur les petits tréteaux de la vie ordinaire. Toutes les fois que vous voyez le juste échapper aux griffes du méchant, l'homme simple et sans malice éviter les piéges d'un génie malfaisant, le faible se soustraire aux attaques de la

force brutale, le bourreau tomber à la place de la victime; quand vous voyez ces manœuvres, ces violences, ces instruments du crime, retomber sur la tête de leurs artisans, vous pouvez dire : « Il y a miracle, il y a intervention providentielle. »

L'histoire sainte confirme-t-elle la doctrine? les faits sont-ils en harmonie avec le principe qui vient d'être posé? C'est ce qu'il nous reste à examiner. Quelques exemples suffiront pour cette contre-épreuve. Prenons le premier conflit que nous signale l'histoire des patriarches, le conflit qui surgit entre Jacob et Ésaü. Nous voyons ce dernier, fort et violent, homme aux passions ardentes, ne reculant devant aucune extrémité, épiant le moment de satisfaire sa vengeance, marcher contre son frère à la tête de quatre cents hommes résolus comme lui ; et quand enfin il l'a devant lui, lorsqu'il n'a qu'à tirer le glaive, qu'à faire un signe, pour anéantir ce frère ennemi avec tous les siens, nous le voyons courir à sa rencontre, lui sauter au cou, pleurer et pardonner : *n'est-ce pas ici le Dieu qui déjoue les projets des malicieux et qui en empêche l'accomplissement?* Jetons ensuite un coup d'œil sur l'épisode de Joseph haï de ses frères, victime de leur jalousie, arraché à la tendresse de son vieux père, jeté dans une fosse, vendu et revendu comme esclave, oublié pendant deux ans dans le cachot, en sortant tout à coup comme d'une tombe... pour devenir ce grand personnage dont ses frères sont obligés de reconnaître la supériorité : *n'est-ce pas Dieu qui prend les rusés dans leurs propres filets?* Étudions encore les longues persécutions auxquelles David est en butte, les dangers qu'il court lorsqu'il est pourchassé par Saül, exposé à la trahison, aux délations, obligé de chercher un asile chez les Philistins, ces mortels ennemis d'Israël, et toutes ces vicissitudes aboutissant à la mort de Saül et à son propre avénement au trône : *n'est-ce pas le Dieu qui dénoue les liens formés par les rois et les jette autour de leurs reins?* Méditons enfin la levée de boucliers d'Absalon, d'Absalon vainqueur de son père, sur le point de s'emparer de sa personne..... s'il suit l'avis d'A'hitophel, dont les conseils pas-

saient à cette époque pour des inspirations divines (1), au lieu d'adopter l'opinion de Houschaï, qui n'avait ni le renom ni l'expérience du célèbre conseiller, de Houschaï, qui le fait courir à sa perte : *n'est-ce pas le Dieu qui fait perdre aux sages leur influence et leur prestige?* Il est d'autant moins permis d'en douter que, chose rare, l'historien sacré couronne le récit par cette réflexion : « C'est Dieu qui avait fait échouer le sage avis d'A'hitophel pour amener le malheur sur Absalon (2). »

Voilà des faits, des exemples, qui sont autant de démonstrations irréfutables de notre théorie sur l'intervention providentielle. Il est donc hors de conteste qu'elle procède d'une façon saisissante, miraculeuse, par le renversement des règles de la sagesse vulgaire, par le triomphe de l'imprévu sur le prévu, de l'inattendu sur le convenu. Ce qui ressort de ces exemples avec non moins d'évidence, c'est le principe que l'intervention de la Providence n'infirme en rien le libre arbitre. Ni Esaü dans sa haine contre Jacob, ni les frères de Joseph méditant sa mort ou sa disparition, ni Saül acharné à la perte de David, ni Absalon violant les lois de la nature, ne subissent la moindre contrainte dans l'élaboration de leurs projets funestes. Ils conservent jusqu'au bout leur liberté de pensée et d'action; c'est pour cela qu'ils assument la responsabilité pleine et entière des entreprises auxquelles leur nom reste attaché. Ce n'est pas encore le moment de traiter la question du libre arbitre, qui a droit à une étude spéciale; mais nous ne pouvions nous dispenser d'y toucher, en tant qu'il est nécessaire d'éclairer le dogme de la Providence et de ne pas courir le risque de l'exposer sous un faux jour.

Maintenant que nous connaissons quelque peu la manière de procéder de la Providence spéciale, l'empreinte qu'en gardent les événements humains, les traces qu'elle laisse de son passage et qui, elles aussi, *trahissent le pas d'une déesse*, il reste une dernière question. Ce n'est pas la moins ardue, et, nous avons hâte d'en faire l'aveu, elle ne nous paraît pas sus-

(1) II Samuel, XVI, 13. (2) *Ibid.*, XVII, 14.

ceptible d'une solution catégorique. Il s'agirait de savoir s'il est possible de déterminer les *cas*, comme nous avons essayé de le faire pour les *modes*, de l'intervention providentielle. Ces cas sont-ils appréciables, portent-ils leurs signaux avec eux? S'ils existent, il n'est pas assurément facile de les reconnaître. Ce qui rend la solution fort problématique, c'est une certaine contradiction que nous rencontrons ici entre la théorie et la pratique, entre la doctrine biblique et la réalité. D'un côté, l'Écriture s'évertue à nous montrer Dieu intervenant dans les affaires humaines pour défendre la bonne cause, faire triompher la justice, le droit, la morale et la vérité, contre l'iniquité, la violence, l'égoïsme, l'impudeur et la perversion intellectuelle. Il ne saurait, du reste, en être autrement de la part de celui que Moïse invoque comme « le Créateur dont l'action est parfaite et toutes les voies justes, le Dieu de la vérité et non de l'iniquité, le maître par excellence de l'équité et de la droiture (1) », que David appelle « le Dieu qui aime la charité et la justice (2) », que le prophète qualifie de « Seigneur pratiquant la grâce, la charité, la justice, et en faisant ses délices (3) ». Mais, comme revers de la médaille, nous avons des faits nombreux, enregistrés par l'histoire sainte, d'où il résulte que si Dieu n'intervient pas en faveur de l'injustice, il n'a garde de se faire constamment le champion du bon droit, il lui plaît souvent de laisser la violence et la ruse infernale arriver jusqu'à consommation. En veut-on des exemples? C'est l'infortuné Naboth qui tombe sous les coups de la vindicative et sanguinaire Jézabel (4); c'est le pontife Abimélech qui, pour prix de l'hospitalité accordée à David proscrit et fugitif, devient la victime d'un infâme délateur, périt par un meurtre juridique, entraînant dans sa ruine toute une lignée de prêtres et Nob, la ville sacerdotale (5); c'est Jonathan, le vaillant cœur, le noble ami de David, qui pousse le désintéressement

(1) Deutér., XXXII, 4.
(2) Psaumes, XXXIII, 5.
(3) Jérémie, IX, 23.
(4) I Rois, chap. 21.
(5) I Samuel, chap. 21 et 22.

jusqu'à l'abnégation, et qui tombe sur le champ de bataille à côté de son coupable père (1).

Et ce n'est pas tout : non-seulement la Providence se tient souvent à l'écart, comme nous le voyons par ces faits historiques, mais il lui plaît parfois d'afficher, pour ainsi dire, sa non-intervention. La Bible a un terme spécial pour cette abstention : c'est celui de « détournement de sa face », employé par Moïse dans sa dernière allocution (2), et qui signifie que Dieu ne fait rien pour la bonne cause, qu'il la laisse temporairement mais ostensiblement succomber sous les coups de l'injustice et de la violence conjurées contre le droit, ne se laissant pas plus fléchir par les supplications des victime qu'il ne s'émeut des blasphèmes des bourreaux.

Cette différence d'attitudes dans des situations identiques, ce contraste apparent entre la sollicitude et l'insouciance de Dieu par rapport à l'homme, ne s'expliquent guère, à moins d'y reconnaître les signes du grand mystère qui se rattache au problème de la répartition de la justice divine. Encore est-il à remarquer que, s'il y a mystère, nous ne sommes pas pris à l'improviste; Dieu nous en a prévenus, en nous disant par l'organe du prophète : « Mes pensées ne sont pas les vôtres, ni vos voies les miennes; autant le ciel est au-dessus de la terre, autant mes voies et mes pensées sont au-dessus des vôtres (3). » Assurément cela ne veut pas dire qu'il faille renoncer à comprendre les actes de la Divinité, chasser la raison de la sphère des choses saintes comme Platon chassait les poëtes de sa république. Les extrêmes sont toujours périlleux, et il n'est pas bon, surtout en matière de théodicée, de poser l'alternative de « tout ou rien ». Nous avons vu d'ailleurs la Tradition elle-même faire entrer profondément la sonde dans l'histoire sainte (4). Il nous est donc permis de procéder du connu à l'inconnu, d'appliquer les solutions acquises aux problèmes

(1) I Samuel, chap. 20 et 31.

(2) Deutér., XXXI, 17 et 18; XXXII, 20. הסתר פנים.

(3) Isaïe, LV, 8 et 9.

(4) Voy. notre Introduction générale, p. 144-148.

qui attendent encore la leur. Le texte susvisé vient tracer une règle de conduite que feront bien de suivre tous ceux qui s'occupent de ces questions transcendantes ; à savoir qu'il convient d'user d'une grande réserve dans l'appréciation des faits du gouvernement providentiel. Il s'ensuit que si, de temps en temps, nous rencontrons dans l'histoire ou dans la vie réelle des hommes et des choses qui nous apparaissent comme des monstruosités, il ne faut pas se hâter d'en induire à l'infirmation de la Providence au lieu d'avouer la faiblesse et les infirmités de nos facultés intelligentes.

Mais s'il est difficile, peut-être même impossible, d'établir des règles fixes en matière d'intervention et de non-intervention divines, d'autant plus que le problème se complique de la question ardue du bonheur du méchant et du malheur du juste, il y a une chose qui est indubitablement acquise : c'est la certitude de cette intervention, certitude basée sur l'idée comme sur le fait. Elle intervient, non pas d'une façon obscure, mais assez visible pour défier le doute et l'incrédulité ; elle intervient notamment par le *miracle domestique*, jouant dans la vie ordinaire un rôle analogue à celui du *miracle officiel* dans les grands événements sociaux ; elle intervient par la préservation du juste de tous les piéges qui l'entourent, en faisant échec aux projets les mieux concertés des méchants ; elle intervient par l'aplanissement des obstacles qui se mettent entre l'homme et le but qu'il poursuit, quand ce but est digne de son attention, conforme à sa volonté suprême ; elle intervient en faveur de Jacob, pour en faire le fondateur d'une race prédestinée ; de David, pour nous offrir dans sa personne le roi modèle et le chef d'une dynastie populaire, de David qui personnifie en lui la théorie et la pratique de l'intervention divine, qui sait le mieux exprimer l'action providentielle parce qu'il en a le plus vivement ressenti les effets. Aussi la définit-il « un ange du Seigneur qui veille constamment sur ses élus et opère leur salut (1). »

(1) Psaumes, XXXIV, 8.

RÉSUMÉ DE LA DOCTRINE BIBLIQUE EN MATIÈRE DE GOUVERNEMENT PROVIDENTIEL.

La place que le dogme de la Providence occupe dans l'Écriture, le soin tout particulier qu'elle met soit à le décrire, soit à nous le montrer en plein exercice et sous toutes ses faces, le nombre et l'importance des témoignages qu'elle porte en sa faveur, l'étendue et la profondeur des enseignements qui en découlent, poussant leurs rameaux dans tous les sens et projetant leur ombre sur la législation, la prophétie, la poésie et l'histoire, ont nécessité de notre part des développements inusités, sans lesquels notre étude fût restée encore plus incomplète. Une récapitulation devient donc indispensable si l'on tient à embrasser d'un coup d'œil le champ parcouru. Nous avons commencé par écarter l'objection de l'antagonisme que l'on prétend exister entre l'ordre naturel et l'ordre providentiel. Nous avons essayé d'établir par des textes irrécusables que, loin de se contredire, ils se concilient parfaitement. L'ordre naturel a sa sphère d'action, stable et régulière, comme l'ordre providentiel a la sienne. Au premier, les trois règnes de la nature; au second, l'homme et l'humanité, sous la réserve de la suprématie de celui-ci sur celui-là, au même titre que l'esprit gouvernant la matière. Il n'y a rien que de normal dans le fait de la suspension temporaire des lois physiques. Dieu ayant mis le monde organique et inorganique à la discrétion de l'homme, il peut, il doit lui faire subir les modifications qu'exige l'intérêt de ce dernier. Ces modifications sont de deux sortes: 1° les miracles, suspendant directement le cours de l'ordre naturel; 2° les perturbations et fléaux, « famine, peste, sécheresse, ouragan, tremblement de terre, inondations, invasion de rongeurs ou de bêtes féroces », faisant des déréglements de l'ordre physique un châtiment ou un avertissement pour l'homme. Il est à remarquer à ce propos que la philosophie est forcée de s'incliner devant l'union de la raison avec la nature; elle aurait, par conséquent, mauvaise grâce à contester ce qu'il y a de sublime

dans cette alliance du ciel avec la terre, de la Providence avec les faits cosmiques.

De ce premier point nous avons passé au véritable objectif du dogme, l'homme considéré dans ses rapports avec Dieu, placé sous son regard immédiat. L'envisageant dans ses aspects divers, nous avons vu la Providence apparaître sous trois formes distinctes, tour à tour générale, nationale et individuelle. La Providence humanitaire a son expression dans des termes usités, familiers, tels que « toute la terre, la terre et son contenu, le monde et ses habitants, toute chair, Adam, tout Adam et fils d'Adam », et sa sanction dans une multitude de faits historiques et prophétiques, tels que le déluge, l'influence d'Israël sur le monde païen, les prédictions d'Isaïe et de Zacharie sur la diffusion universelle de la théodicée (1), du monothéisme (2) et du culte unitaire (3). Au moyen de ces indications précises il nous a été donné de soulever un coin de rideau, d'entrevoir dans un certain clair-obscur le but assigné à l'humanité ; et ce but paraît consister dans la réunion de tous les peuples dans l'amour et l'adoration du vrai Dieu (4). La société s'avance vers lui lentement, mais sûrement, sous la direction de cette Providence générale, habile à faire converger vers le foyer de sa sainte volonté tous les rayons de l'activité humaine et jusqu'à ses égarements.

Nous avons ensuite été comme ébloui des clartés versées par la Bible sur les manifestations de la Providence nationale, qui déroule ses longs plis dans l'histoire depuis la vocation d'Abraham jusqu'à la chute de la royauté d'Israël. Jamais le principe de nationalité ne s'est affirmé avec tant d'éclat ; voilà bien un peuple qui a sa tâche propre : ce peuple, c'est le peuple de Dieu ; sa tâche, c'est la réalisation de l'idéal religieux. Dans le courant de cet exposé il a été démontré qu'à côté de sa mission, Israël a toujours reconnu celle des autres peuples rivaux ou ennemis, différente de la sienne, mais ayant sa place plus ou moins large

(1) Isaïe, XI, 7.
(2) Zacharie, XIV, 9.
(3) Isaïe, LVI, 7.
(4) Zephania, III, 9.

dans l'économie du genre humain. Mizraïm, Tyr, Sidon, Ammôn, Moab, Édom, Ninive et Babylone comparaissent l'une après l'autre devant le tribunal prophétique qui semble chargé d'instruire leur cause et prononcer leur arrêt au nom de la Providence nationale. Nous avons vu mieux que cela encore ; en examinant de près le rôle prépondérant joué par quelques-uns de ces peuples et par des chefs tels qu'Hiram de Tyr, Nabuchodonozor et Cyrus, nous y avons découvert le germe de la théorie des peuples initiateurs reliant la Providence générale à la Providence nationale, et des grands hommes ou héros formant le trait d'union entre celle-ci et la Providence spéciale. En ce qui concerne cette dernière, elle coule par tous les pores de l'Écriture ; elle s'impose à nous avec la double autorité du précepte et de l'exemple, se présente avec toute la pompe du langage des psaumes et de l'idiome de Job, après avoir été gravée au fronton de la Genèse dans cette immortelle inscription de « l'homme fait à l'image de Dieu ». La meilleure preuve de la Providence spéciale n'est-ce pas celle qui repose sur la sympathie du créateur pour la créature qui lui ressemble?

Mais ce n'est pas tout d'avoir restitué la Providence dans ses éléments constitutifs; il importe de la décrire dans ses manifestations, de la faire descendre dans la vie réelle, de signaler sa présence en nous comme tout autour de nous, dans le *moi* comme dans le *non-moi*. C'est ce que nous nous sommes efforcé de faire en cherchant à la saisir dans son action externe et interne, à surprendre et à fixer les signes de son influence sur nos pensées et sur nos actes les plus saillants. Ces symptômes, nous croyons les avoir trouvés dans le fait extérieur de la charité et dans le fait intérieur de la confiance en Dieu, le premier régnant sur le monde social, le second prédominant dans notre conscience intime, s'y élevant comme une citadelle que la Providence s'est construite au sein de chacun de nous, ou comme une source qui alimente toutes nos bonnes résolutions, ayant son expression fidèle dans la prière, ce point de jonction entre la Providence externe et la Providence interne. Voilà des faits tout à la fois psychologiques et sensibles, si accessibles, si fami-

liers à la généralité des hommes qu'il n'est pas plus facile de les révoquer en doute que de nier le soleil en plein midi.

La Providence ne s'arrête pas là ; elle va plus loin encore sur la route de l'évidence ; elle pousse la condescendance jusqu'à nous faire toucher du doigt son mode d'intervention dans nos affaires. Il ne lui suffit pas de nous dire par l'organe de ses plus dignes confidents : « Je suis le directeur de l'humanité, le régulateur des nationalités, le guide du membre le plus infime de la famille humaine; reconnaissez ma présence et dans le lien mystérieux qui réunit tous les enfants de la terre dans les embrassements de la charité, et dans la voix qui parle au fond de vous-même un langage tantôt confus, tantôt parfaitement articulé, et dans ces aspirations de la foi, mentales et orales, qui portent notre âme à s'élancer hors de son enveloppe matérielle pour se jeter dans le sein de l'infini. » Elle connaît trop bien les misères de notre nature, les doutes et les méfiances qui nous tourmentent, pour ne pas tout faire dans le but de les dissiper. Que fait-elle alors? Elle nous livre, jusqu'à un certain point, le secret de ses procédés; par les interprètes de la doctrine comme par la bouche de l'histoire, elle nous dit : « Quand vous verrez le juste échapper comme par miracle aux embûches du méchant, triompher des efforts les mieux concertés, le plus habilement combinés, réussir et se sauver par les moyens mêmes qui devaient concourir à sa ruine, et en face de lui l'artisan de l'iniquité ou tomber dans la fosse qu'il avait creusée pour son prochain, ou bien sentir s'écrouler sous lui l'édifice laborieux de ses ruses et de ses crimes; quand vous verrez la franchise tourner en sagesse, la malice en stupidité, et les événements s'accomplir au rebours de l'intention de ceux qui les ont préparés, sachez bien que c'est moi, le Seigneur, qui fais cela. Vous saurez alors que « au-dessus des plus hauts est le Très-Haut qui veille sur tout comme il gouverne tout (1). »

Mais nous avons dû avouer notre impuissance à fixer d'une manière nette et précise les règles qui président au renverse-

(1) Ecclés., V, 7.

ment des lois de la sagesse vulgaire, à cette intervention divine qui agit, par ce que nous avons appelé le miracle domestique ou caché ; et vraiment ce serait être par trop exigeant que de demander à la Providence de nous livrer tous ses secrets. Il est bien constaté qu'elle ne se fait pas le champion de toutes les bonnes causes, le redresseur de tous les torts ; il lui plaît d'agir ici, de s'abstenir là, sans que nous sachions pourquoi. Mais, abstention ou action, tout a sa raison d'être dans la sagesse infinie, tout a sa cause, patente ou latente, latente le plus souvent, eu égard à la faiblesse ou à la perversion de notre intelligence, comme l'atteste encore l'Ecclesiaste (1).

Tels sont les graves enseignements que nous avons puisés, en matière de Providence, dans l'étude consciencieuse des textes de l'Écriture. Loin de nous la prétention d'avoir embrassé tous les aspects du dogme : ce sont de simples jalons posés le long de l'avenue qui doit conduire au monument de la théologie reconstituée.

CHAPITRE III. — De la Providence selon la tradition.

Nous procéderons ici comme nous l'avons fait vis-à-vis les dogmes précédents, nous grouperons sous un petit nombre de chefs les points saillants de la doctrine traditionnelle, soit qu'ils confirment, soit qu'ils modifient les résultats acquis par l'exposé biblique. Nous y retrouverons souvent les mêmes idées, mais revêtues d'une nouvelle forme qui en fait l'originalité, faisant leur apparition sous le brillant manteau de la légende ou les broderies de la fiction. Mais le dogme ne perdra rien à ce rajeunissement ; il y gagnera, au contraire, la faveur des masses, le prestige d'une théologie populaire.

(1) Ecclés., VII, 29.

§ 1er. *De la stabilité de l'ordre naturel.*

On est assez généralement disposé à imputer à la tradition des opinions exagérées en matière d'intervention providentielle; on l'accuse de vouloir éliminer l'ordre naturel en le réduisant à néant. S'il en était ainsi, la tradition serait en contradiction avec l'Écriture dont nous avons exposé la doctrine par rapport à la stabilité de l'ordre naturel (1). Mais c'est là une imputation erronée : non-seulement elle reconnaît la fixité des lois physiques, mais encore elle va jusqu'à la faire prévaloir sur le miracle, dans le sens du moins que le vulgaire attache à ces phénomènes extraordinaires. N'est-ce pas que par miracle on entend habituellement la suspension brusque et imprévue du mécanisme de l'univers? Eh bien, voici une opinion traditionnelle, exprimée avec une certaine autorité, pour laquelle le miracle n'est nullement ce bouleversement subit que l'on croit, mais un fait prévu, arrêté dans la pensée du Créateur dès le principe. Elle est formulée dans le traité d'Aboth en ces termes : « Dix choses extraordinaires furent créées le vendredi « soir à l'heure du crépuscule, savoir : l'ouverture de la terre « (le cratère de Korah), l'orifice du puits (la source qui jaillit « pendant tout le temps du séjour d'Israël dans le désert), la « bouche de l'ânesse (de Biléam), l'arc-en-ciel, la manne, le « bâton (avec lequel Moïse faisait ses miracles), le schamir « (petit insecte dont le seul contact avec la pierre suffisait pour « la fendre et l'approprier à sa destination dans la construc- « tion du temple), l'Écriture (de la loi ou seulement des deux « tables de la loi) (2), la transparence de l'Écriture (des deux « tables) (3), enfin ces tables elles-mêmes (4). » Il va sans dire qu'on est allé à la découverte de la vraie signification de ces créations de la dernière heure, qu'on a cherché à trouver le mot de l'énigme. Maintenant, si l'on veut bien se rendre

(1) Voy. plus haut, chap. Ier, § 2.

(2) Voy. les commentateurs du traité d'Aboth; cf. Maïmonide, comment. à la Mischna, *ibid.*; *Guide*, Ire partie, chap. 66.

(3) *Ibid.*

(4) Aboth, chap. V, Mischna 6.

compte de la nature des objets énumérés, on reconnaîtra qu'il ne s'agit pas ici de ces miracles éclatants, surprenants, ne faisant qu'apparaître et disparaître. Non ; ce sont bien des prodiges, mais s'offrant à nous avec le caractère de la durée et, par conséquent, ne pouvant pas être considérés comme le renversement de l'ordre naturel. Or, c'est précisément ce caractère, moitié phénoménal, moitié normal, qui les rend peu sympathiques à notre intelligence. Nous comprenons la suppression momentanée de l'ordre physique, nécessité par les exigences de l'ordre providentiel; mais nous comprenons moins la juxtaposition, la simultanéité du naturel et du surnaturel. L'anomalie et la règle ne semblent-elles pas s'exclure ? L'antagonisme des principes peut-il devenir la cause même de leur alliance ? A cette grave objection la Mischna vient répondre que tous les faits miraculeux qui se présentent soit avec le caractère de la stabilité, même relative, soit dans les conditions d'une réalité matérielle (la bouche de la terre et la bouche de l'ânesse), ont été préparés au moment final de la création, qu'ils participent de la double nature du prodige et de la Genèse régulière. C'est ce qu'on veut indiquer sans doute par ce moment crépusculaire du vendredi soir, point intermédiaire entre la cosmogonie sortant des mains du Créateur et l'univers suivant le cours normal de son développement. Il s'agit donc évidemment de la conciliation du surnaturel avec le naturel, aux dépens du prestige du miracle.

Voici un autre passage plus décisif encore : — « R. Jonathan « a dit : Dès le principe, Dieu fit ses conditions à la mer, en lui « prescrivant de diviser ses eaux à l'arrivée des Israélites sur « les bords de la mer Rouge. » R. Jérémie, généralisant cette « donnée, dit ceci : Ce n'est pas avec la mer seule que Dieu fit « ses conditions, mais avec tous les éléments de l'univers. » Tel « est le sens des paroles d'Isaïe : « C'est moi (dit l'Éternel) dont « les mains déroulèrent les cieux, c'est moi qui ai donné mes « ordres à tous les corps créés (1) ; » paroles qui ont la si-

(1) Isaïe, XLV, 12.

« gnification suivante : C'est moi qui, dès l'origine du monde,
« ai prescrit à la mer de se retirer devant Israël, au ciel et à la
« terre de rester muets à l'injonction de Moïse, au soleil de
« s'arrêter sur l'ordre de Josué, aux corbeaux de nourrir le
« prophète Élie, aux flammes de respecter Hanania, Mischael
« et Azaria, aux lions de ne pas toucher à la personne de
« Daniel, au monstre marin d'avaler d'abord et de rejeter en-
« suite le prophète Jonas (1). »

Ainsi, ce ne sont plus seulement certains faits prodigieux, ceux de la Mischna susvisée, qui auraient été l'objet d'une réglementation primordiale, mais tous les miracles indistinctement, n'importe leur cause ou leur nature, à tel point qu'il n'y aurait jamais renversement ou suspension des lois physiques. Nous ne faisons ici que suivre l'interprétation de Maïmonide : « Lorsque Dieu, dit-il à ce propos, créa l'univers, il doua aussitôt les forces physiques de cette faculté ou disposition modificative qui les rend propres à s'adapter à tous les miracles (2). » Il est vrai que cette seconde proposition frise de trop près le fatalisme ; car si l'ordre universel est préconçu, préétabli, dans sa marche régulière comme dans ses déviations, que devient le libre arbitre, écrasé sous cette loi immuable? Le texte du traité d'Aboth, qui laisse au miracle une marge convenable, est plus conforme aux principes de la vraie théologie ; il domine l'autre de toute la supériorité d'un enseignement des pères de la Synagogue sur une opinion isolée. Mais on ne saurait contester à celle-ci le mérite de rendre un éclatant hommage au principe de la stabilité de l'ordre naturel ; elle trahit une sorte de préoccupation chez nos docteurs de le défendre contre tout soupçon d'inconsistance.

Pour nous, nous trouvons dans les deux passages la confirmation de la leçon biblique que nous avons exposée, à savoir que l'univers et tout ce qu'il contient suivent la loi d'un développement régulier, d'une progression continue dont les interruptions ne

(1) Beréschith Rabba, sect. 5 ; cf. *Guide*, II[e] partie, chap. 29 ; Akéda, dissert. 15.

(2) *Guide*, *u. s.*

sont pas l'effet du caprice, de l'aveugle hasard, mais d'une volonté non moins prévoyante qu'intelligente.

§ 2. *De la cause générale des modifications de l'ordre naturel.*

La tradition s'explique fréquemment sur les causes des modifications que subit l'ordre naturel. Ces causes peuvent être ramenées à une seule, le lien de sujétion qui existe entre la nature d'une part, l'homme et l'humanité de l'autre. Voici en quels termes s'affirme cette thèse : « Bien que l'homme, y lisons-nous, soit le dernier produit de la création, dans la pensée de Dieu il en fut le premier, la cause finale ; tel est le sens de ces paroles que le poëte sacré adresse à Dieu : » Tu m'as formé le dernier et le premier (1), » le premier en puissance, le dernier en acte (2). » Cette idée de la subordination de toute la nature à l'homme a été formulée avec une grande précision dans l'aphorisme suivant : « Dieu fit dépendre la durée de la création, au moment même où il la produisit, de l'acceptation de la Thora par Israël, et il la prévint qu'il la ferait rentrer dans le néant dans le cas de non-acceptation de la loi (3). » On ne saurait mieux dire que la nature a été faite pour l'homme considéré comme être intellectuel et moral, pratiquant la sainte Thora. Et la conséquence qui découle logiquement de cette leçon, c'est que l'inférieur doit subir toutes les modifications que pourrait réclamer l'intérêt de conservation du supérieur. Passant du principe à l'application, la tradition rattache à la volonté providentielle tout d'abord les phénomènes météorologiques et les perturbations physiques. Voici comment elle en parle : « Que signifient ces météores aux aspects et à la voix formidables, sans exercer d'ailleurs une action directe sur la nature? Que viennent faire ce tonnerre dont les roulements

(1) Psaumes, CXXXIX, 5.
(2) Beréschith Rabba, sect. 8 ; Midrasch Yelamdenou.
(3) Talmud, Schabbath, 90

nous effrayent, ces éclairs dont la vue terrifie, ces secousses souterraines qui nous font chanceler comme une femme ivre, ces panaches flamboyants qui couronnent la cime du volcan? Leur principal objet est de nous faire rentrer en nous-mêmes, de nous inspirer une crainte salutaire, de nous porter à songer au peu que nous sommes, comparés à ces phénomènes grandioses. Les roulements du tonnerre notamment ont pour but de *niveler les gibbosités du cœur*, conformément à ces paroles de l'Ecclésiaste : « Dieu les fit (les coups de tonnerre) pour inspirer la crainte aux hommes (1). »

En ce qui concerne les fléaux physiques, on nous enseigne ceci : « Sept genres de calamités viennent en punition de sept « violations morales ou religieuses : la sécheresse est provoquée « par la négligence à payer la dîme ; la disette, par la suppression « radicale de la dîme ; la famine, par la cessation du prélèvement de la 'Halla ; la peste, à titre de châtiment des crimes « qui ne sont pas déférés à la justice des hommes ; la guerre « et ses dévastations, en punition des dénis de justice, de la « perversité des juges et des fausses interprétations de la loi ; « l'invasion des bêtes féroces vient en expiation du parjure et « du blasphème ; l'exil et ses souffrances sont la répression de « l'idolâtrie, de la luxure, de l'homicide, de la violation des « dispositions relatives à l'année sabbatique (2). » Cette théorie n'est pas autre chose que la réduction en formule canonique du large enseignement de Moïse sur la corrélation des biens et des maux terrestres avec l'observation et l'inobservation des lois divines. Messagère de Dieu, instrument de sa justice, la nature prodigue à l'homme ses grâces ou ses maléfices en proportion de son obéissance ou de sa désobéissance à la volonté suprême. Noble doctrine que celle qui spiritualise la matière, qui, tout en la mettant à la discrétion de l'homme, la lui donne comme une compagne intelligente, et non comme une esclave vile et enchaînée !

(1) Ecclés., III, 14 ; Midrasch Kohéleth, *ibid.*; Talmud, Berachoth, 59.

(2) Aboth, V, 11.

Pour compléter sur ce point la doctrine traditionnelle, il nous reste encore à fixer les rapports directs de l'ordre naturel avec l'ordre providentiel. Nous les trouvons indiqués sous cette forme saisissante et dramatique à laquelle la tradition aime à confier les plus profonds de ses enseignements, la forme légendaire, dont nous allons donner deux *spécimens :* « Quand Josué ordonna au soleil de s'arrêter, le grand luminaire lui répliqua : « C'est à moi que tu oses imposer silence : mais qui donc chantera à ma place la gloire du Seigneur ! C'est moi, — » répond le chef d'Israël (1). Ce colloque entre Josué et le soleil ne serait autre chose, d'après le sagace Erama (2), qu'un débat contradictoire entre l'ordre naturel et l'ordre providentiel. « C'est moi qui, dit le premier au second, par la stabilité de mon existence et la régularité de mes mouvements, c'est moi qui suis la démonstration perpétuelle de la gloire et de la puissance du Créateur. Toute déviation dans mes allures, tout point d'arrêt dans ma rotation, la moindre suspension de l'accomplissement de ma tâche, n'auraient-ils pas cet effet désastreux d'aboutir à la négation de la sagesse créatrice, à la substitution du hasard à une volonté immuable ? Non, répond victorieusement l'ordre providentiel. Il y a quelque chose de plus démonstratif encore que l'ordre fatal et inflexible : c'est la subordination de cet ordre à une grande cause, intéressant la totalité ou une fraction de l'humanité, comme par exemple la victoire remportée par Israël sur Chanaan, symbole du triomphe du monothéisme sur l'idolâtrie. Un fait pareil de l'ordre moral en dit plus long sur la gloire de Dieu que l'astre du jour sortant radieux comme le nouvel époux de la chambre nuptiale (3). »

Voici maintenant la seconde légende, plus caractéristique encore : « R. Pinchas ben Yaïr se mit un jour en route pour aller remplir la noble mission de charité qui consiste à racheter les captifs. Tout à coup il se voit arrêté par un cours d'eau nommé Guinaï. « Guinaï, lui dit-il, divise tes eaux pour me

(1) Beréschith Rabba, sect. 7, 84 et 97.
(2) Voy. Akéda, dissert. 38.
(3) Psaumes, XIX, 6.

« livrer passage. — Nous avons tous les deux, réplique « celui-ci, notre mission à remplir : moi, j'ai celle de faire « couler mes eaux, comme tu as celle de pratiquer le bien. « Mais il y a cette différence entre nous deux que, tandis que « moi je suis sûr de m'acquitter de ma tâche, tu es bien moins « certain de l'accomplissement de la tienne. » Insistant avec menace, le saint Rabbi lui dit : « Écoute-moi bien, si tu ne « me livres passage, à moi et aux personnes qui m'accompa- « gnent, je vais ordonner, de par la volonté d'en haut, que ton « lit soit desséché à tout jamais. » Aussitôt Guinaï d'obéir, de retirer ses eaux devant le Rabbi et ses compagnons de route » (1). C'est la même idée exprimée avec toute la vivacité de la discussion. Ici, le cours d'eau, organe de l'ordre naturel, ne se borne pas à refuser de céder aux injonctions du rabbin, représentant de l'ordre providentiel. Il ne veut reconnaître en lui ni un supérieur ni un égal ; c'est pour lui-même qu'il revendique la supériorité, fondant ses prétentions sur son infaillibilité, sur sa constante fidélité qui n'est pas sujette à la lassitude, qui ne se laisse pas prendre de défaillance. Avec une apparence de raison il reproche à l'ordre providentiel l'absence de cette régularité et de ces qualités visiblement inaltérables ; il lui reproche ses oscillations, ses mouvements un peu saccadés, ses soubresauts, et surtout l'inconsistance de ses instruments, êtres faillibles et périssables. Et qu'est-ce que l'ordre providentiel répond à cela ? Que signifie cette réplique menaçante : « Si tu ne m'obéis pas, je vais faire dessécher ton lit » ? C'est la revendication pure et simple de la suprématie qui lui appartient de par la loi qui subordonne la matière à l'esprit. Il proclame, avec autant de raison que de bon sens, qu'un seul acte de charité ou de piété, accompli dans les conditions voulues, réalisé dans la plénitude des facultés intellectuelles, l'emporte dans la balance divine sur l'inexorable constance des lois physiques. Pourquoi ? Parce que la priorité et la préséance appartiennent non pas à l'obéissance passive, involontaire, mais à l'adoration libre

(1) Talmud, Hullin, 7; cf. Akéda, dissertation 40.

et spontanée, consciente d'elle-même, pleine d'initiative. Donc la nature doit se prêter, par la suspension extraordinaire autant que par le cours ordinaire de ses lois, c'est-à-dire par le miracle, à tout ce qui vient coopérer soit au maintien, soit à la restitution de l'ordre religieux et moral.

Nous l'avons dit : la Tradition ne fait pas toujours du nouveau ; mais, au grand avantage de l'instruction des masses, elle donne un corps aux abstractions métaphysiques par l'invention de ces personnifications symboliques des éternelles vérités.

§ 3. *De la Providence collective.*

Nous commençons ici par un aveu : c'est que la Providence humanitaire a peu d'écho dans la tradition. Cela se comprend d'ailleurs : absorbés par les efforts qu'ils déploient dans le sens de la surexcitation de l'orgueil national, à l'effet d'alimenter la foi d'Israël au milieu des cruelles épreuves qu'il subit, le Midrasch et le Talmud ont parfois oublié qu'il existe un monde, une humanité. Il serait injuste de leur en faire un reproche, pour peu que l'on se reporte à ces époques néfastes, à ces longues et sanglantes persécutions dont la période est à peine close. Quand on est repoussé de partout, on se replie naturellement sur soi-même, on use avec quelque droit des représailles morales, en traçant dans son imagination un cercle au sein duquel on trône, on domine, on exerce une royauté spirituelle, et que l'on rend inaccessible, infranchissable aux autres. Est-ce à dire que l'humanité leur est totalement inconnue, qu'il y a solution de continuité entre la doctrine prophétique et la doctrine traditionnelle? Assurément non ; l'idée de l'humanité s'y retrouve indirectement, grâce à un procédé des plus simples, celui de la généralisation. Étendez à tout le monde l'effet des promesses qu'elle fait à la race de Jacob, ou bien, si vous aimez mieux, prenez *Israël* pour type de l'humanité, et vous aurez réintégré celle-ci dans tous ses droits, rendu au genre humain sa raison d'être et la perspective de ses destinées.

En revanche, elle tient grand compte de cette Providence nationale qui fait et défait les empires, qui distribue les rôles parmi les peuples, qui prescrit à chaque fraction sa tâche propre. A ce sujet, nous allons dégager sa pensée, enveloppée dans un double vêtement sentencieux et légendaire. La première nous offre des propositions comme celle-ci : « Nulle souveraineté ne peut usurper, même de l'épaisseur d'un cheveu, sur celle qui la précède ou la suit (1). » « Quand Dieu veut châtier un peuple, il commence par châtier son prince ou son Dieu (2), » sentence remarquable, qui nous apprend que la décadence d'un peuple commence le jour où il cesse de suivre les aspirations de son génie national, soit qu'il déserte sa mission, soit qu'il ne la comprenne plus. Mais le principe des nationalités est formellement et solennellement posé dans les deux légendes suivantes, la première relative à la révélation sinaïque, la seconde au jugement dernier : « Quand Dieu eut décidé de révéler sa Loi à « l'univers, il la présenta d'abord à d'autres peuples, notam- « ment aux descendants d'Ésaü et d'Ismaël, en leur qualité de « premiers-nés d'Isaac et d'Abraham. Mais ceux-ci, ne voulant « l'accepter que sous bénéfice d'inventaire, demandèrent à « Dieu de leur en faire connaître les dispositions principales. « A Édom Dieu répondit : « Tu ne tueras pas. — Je ne puis ac- « cepter cette loi, réplique Édom, ma mission consistant essen- « tiellement dans l'emploi des engins de la guerre, d'après la « bénédiction paternelle : « Tu vivras par la gloire (3). » A « Ismaël Dieu déclina le septième commandement : « Tu ne vo- « leras pas. — Comment, se récria celui-ci, puis-je me sou- « mettre à une prescription diamétralement opposée aux des- « tinées qui me sont promises? N'est-il pas dit dans le livre de « la Genèse : « Ismaël aura la main partout (4) ? » C'est après « ces fins de non-recevoir que Dieu offrit sa Loi à Israël, qui « l'accepta sans condition (5). » Il ne faut pas une grande per-

(1) Talmud, Taanith, 8.

(2) Midrasch Haguitha, fin; Talmud et Midrasch, *passim*.

(3) Genèse, XXVII, 40.

(4) *Ibid.*, XVI, 12.

(5) Talmud, Aboda Zara, 2; Midrasch et Zohar, *passim*.

spicacité pour découvrir sous ce langage satirique à l'adresse des non-israélites l'affirmation du génie particulier des races, et il est facile d'en démêler la signification. Cela veut dire apparemment que telle nation aura la mission d'agir par la guerre et la conquête, comme le peuple romain ; telle autre s'agrandira par les incursions et le pillage, comme les hordes arabes ; tandis qu'Israël sera chargé de gouverner par la religion.

Voici maintenant ce qu'on nous apprend par rapport au jugement dernier : « Au jour du jugement, Dieu siégera, la sainte « Thora en main, et dira : « Que tous ceux qui ont cultivé la « Loi viennent chercher leur récompense. » Et tous les peuples « d'accourir pêle-mêle. « Point de confusion, reprend Dieu. « Que chaque nation comparaisse à son tour. » Alors défilent en « ordre, en premier lieu la grande et puissante nationalité « d'Édom, puis celle des Perses, puis les autres. « Qu'avez-« vous fait sur la terre ? » leur demande le juge suprême. A « cette question elles répondent successivement par l'énuméra-« tion de leurs institutions politiques, de leurs gigantesques « monuments, de leurs innombrables constructions, de leurs « exploits guerriers, de toutes les améliorations matérielles « réalisées en ce monde. « Dans tout ce que nous avons fait, ont-« elles soin d'ajouter, nous avions toujours en vue la mission « d'Israël, c'est-à-dire que nous nous sommes chargées de « la besogne matérielle pour le mettre à même de se livrer « sans partage à sa tâche propre, à l'étude de la Thora et à la « propagande religieuse. — Est-ce bien vrai ? réplique le Sei-« gneur. Vos efforts et vos actes n'auraient-ils pas eu pour « mobile unique votre bien-être temporel, la pure satisfaction « de vos sens (1) ? » Évidemment ce remarquable interrogatoire est le résumé des conditions essentielles du principe des nationalités. Il s'agit de l'alliance du temporel avec le spirituel. On se plaît à rendre hommage aux missions partielles des peuples ; on ne leur en veut pas de suivre chacun sa voie, on ne les blâme pas du vif essor qu'ils font prendre aux intérêts

(1) Talmud, Aboda Zara, *l. c.*

matériels, pourvu qu'on n'en fasse pas le but exclusif de la civilisation, pourvu qu'on n'oublie pas qu'ils doivent être au service de l'éducation morale et religieuse de la société. Remarquons en outre qu'on appuie sur l'idée de la solidarité des peuples, et l'on vient nous apprendre que, s'il est incontestable que chacun d'eux a sa route plus ou moins tracée, il n'est pas moins vrai qu'il y en a une commune à tous, celle qui conduit au palais de la Loi, qui aboutit à cette sainte Thora que Dieu tient dans ses bras. Que s'il en a confié la garde à Israël, ce n'était pas pour en priver les autres races, mais, au contraire, pour leur donner un guide, pour offrir un drapeau aux peuples, une lumière aux nations (1).

On le voit bien, la Tradition reproduit à sa manière, c'est-à-dire en les rajeunissant, les vérités disséminées dans l'Écriture sur les aspects généraux de la Providence. Par sa méthode, où la réalité prend les formes et les couleurs prismatiques de la fiction, elle donne à des idées plus ou moins saisissables au vulgaire une fixité qui défie la versatilité de la raison humaine. Voilà, en effet, une double démonstration qui offre tous les caractères de l'évidence au sujet de l'action providentielle, tant sur l'ordre physique que sur l'ordre politique. Il nous reste encore à exposer la doctrine traditionnelle sur la Providence spéciale.

§ 4. *Des manifestations de la Providence spéciale.*

Au point de vue de la Providence spéciale, le reproche que l'on serait tenté de faire à la Tradition, ce n'est certes pas d'en avoir amoindri l'importance, mais, au contraire, de lui faire la place trop large, au détriment de la liberté et de l'activité humaine. Il est plus d'un passage talmudique qui, pris à la lettre, semblerait pousser l'intervention divine jusqu'à l'exagération, nous allions dire jusqu'à la puérilité. Telle est toute une série de propositions relatives à l'alimentation, déclarée mira-

(1) Isaïe, XI, 10; XLIX, 6; LX, 3.

culeuse, le plus grand des miracles (1). Tel est encore cet aphorisme bien connu : « L'homme ne se cogne pas le petit doigt ici-bas si ce n'est par une volonté formelle d'en haut (2). » Il importe de se rendre exactement compte de la pensée de la Tradition relativement aux deux points indiqués, la nourriture et la souffrance, considérées comme les deux grandes manifestations de la Providence spéciale.

1° *Les subsistances.* — Comme nous venons de le dire, le Talmud et les Midraschim insistent particulièrement sur l'énorme difficulté des subsistances. Voici quelques passages qui s'y rapportent : « Les subsistances exigent un effort double de celui de l'enfantement. — Les subsistances coûtent plus de labeur que la délivrance; car la délivrance s'opère par l'entremise d'un ange, tandis que Dieu seul peut donner à chaque être sa pâture (3). — Il est trois clefs dont Dieu s'est réservé la disposition exclusive, sans vouloir les confier à quelqu'un de ses messagers : la clef qui ouvre le trésor des subsistances, la clef qui ouvre le sein de la femme au moment de l'enfantement, la clef qui ouvre les tombes au jour de la résurrection (4). — Un jour de pluie a plus d'importance que le jour de la résurrection des morts, celui-ci n'étant réservé qu'aux justes, mais celui-là est fait pour les méchants comme pour les justes (5). — Un jour de pluie équivaut au jour où furent créés le ciel et la terre (6). » Constatons d'abord qu'il s'agit ici, non pas de l'homme en général, mais de l'individu, le Talmud déclarant expressément dans ce même exposé que Dieu fait descendre la pluie en faveur d'un seul homme, d'un seul champ, voire même d'un seul plant (7). Il dit encore que « Dieu crée des voies aériennes par lesquelles la pluie aboutit directement au champ du juste (8). »

Comment faut-il entendre cette théorie des subsistances ? Est-ce la négation des forces productives de la nature ? Est-ce

(1) Talmud, Pessahim, 118; Taanith, 2 et 7.
(2) Talmud, Hullin, 7.
(3) Pessahim, *u. s.*; Beréschith Rabba, sect. 20.
(4) Taanith, 2.
(5) *Ibid.*, 7.
(6) *Ibid.*
(7) *Ibid.*, 9.
(8) *Ibid.*; Zacharie, X, 1.

que Dieu supprime la création du troisième jour, la force végétative déposée dans la terre, pour se substituer à elle? Hypothèse absurde, qui serait démentie par la doctrine biblique et traditionnelle déjà exposée au sujet de la stabilité de l'ordre naturel. On veut nous apprendre seulement que la perpétuité des subsistances et la confiance qu'elle nous inspire sont des faits providentiels. Que l'on songe un peu aux fléaux qui peuvent arrêter et qui arrêtent journellement la production, — la sécheresse, les ouragans, les inondations, les trombes, les innombrables rongeurs, les influences climatériques et météorologiques, sans compter la guerre et la dépopulation; — que l'on se dise que tous ces éléments de destruction surgissent brusquement, tantôt sur un point, tantôt sur un autre; que rien dans la nature n'est de force à s'opposer à leur course désordonnée; qu'ils pourraient s'étendre à tout un continent, envahir la majeure partie ou la totalité du sol cultivable. Et cependant cela n'arrive jamais, et ces fléaux exercent rarement leurs ravages au delà d'un certain rayon, et dans les limites même où ils se renferment ils ne procèdent guère par une ruine totale. Puis, ce qui n'est pas moins digne de remarque, c'est que la société ne s'effraye pas de ces éventualités possibles, qu'à cet égard elle vit dans cette parfaite sécurité qui fait reposer le nourrisson paisible et confiant sur le sein maternel. Eh bien, cette tranquillité de l'homme en présence de tant de symptômes faits pour ébranler sa foi, cette continuité de la subsistance générale bravant les obstacles et les révoltes de l'ordre naturel, ne sont-ce pas là des miracles égaux ou supérieurs, grâce à leur durée, au passage de la mer Rouge? Que vient-on nous parler de stabilité, de régularité, de la constance de l'ordre physique, quand c'est lui-même qui nous offre le spectacle continuel de ses luttes sourdes, des dissensions qui déchirent son sein, de ses incessantes perturbations et de ses subits bouleversements? Dieu seul peut accomplir ce grand prodige qui consiste à *faire de l'ordre avec du désordre*. Réduite à ses propres forces, la production finirait infailliblement par succomber à la violence des agressions auxquelles elle est en lutte; elle ne

résisterait pas longtemps aux éléments désorganisateurs qui la pressent de tous côtés. Comment donc ne pas voir la main de Dieu, sa pensée, sa vigilante sollicitude, dans cette alimentation assurée à tous les êtres créés, à toutes les classes, à tous les âges, aux genres, aux espèces, aux individus, aux trois règnes de la nature non moins qu'a celui qu'il a fait à son image? Est-il possible de fermer les yeux à l'évidence, de se refuser à reconnaître avec la Tradition que « la Providence consacre trois heures par jour à la distribution des vivres, à la répartition alimentaire, depuis le prodigieux Réem jusqu'à l'infime vermisseau (1)? » Et comme la Tradition, s'inspirant du génie du Mosaïsme, s'est bien gardée de séparer la théorie de la pratique, jalouse de faire pénétrer ses enseignements à travers les nuages de la spéculation, qu'a-t-elle fait? Elle s'est attachée à vulgariser l'expression de cette vérité, de cet éclatant témoignage de l'intervention providentielle au moyen des subsistances. Elle l'a donc incorporé dans le rituel par l'institution de la récitation trois fois répétée chaque jour du cent quarante-cinquième psaume, lequel rend pleinement hommage à « celui qui ouvre sa main et rassasie de sa bienveillance tout ce qui vit (2). » Les fondateurs de la liturgie ont pensé avec raison que la reconnaissance doit être constante comme le bienfait, et du miracle des subsistances ils ont fait une sorte de profession de foi populaire en matière de Providence.

2° *Les souffrances.* — Reprenons, pour l'expliquer et lui restituer son vrai sens, l'aphorisme cité plus haut: « L'homme ne se cogne pas le petit doigt ici-bas, si ce n'est de par la volonté d'en haut. » Prise à la lettre, cette sentence n'est pas autre chose que le fatalisme, l'absorption de la liberté et de l'activité humaine par le gouvernement divin. Mais on comprend tout de suite que ce n'est pas sur une maxime ou une proposition isolée que l'on puisse raisonnablement bâtir une doctrine. Faisons donc un exposé plus étendu des enseignements talmudiques par

(1) Talmud, Aboda Zara, 3.

(2) Psaumes, CXLV, 16; cf. Talmud, Berachoth, 4.

rapport aux souffrances. Constatons qu'à côté de l'adage précité, et comme pour lui faire contre-poids, nous en avons un autre ainsi conçu : « Point de mort sans faute, point de souffrance qui ne soit l'expiation d'un méfait (1). » Vient ensuite une proposition plus étendue, enseignant que « toutes les fois que l'homme sent l'aiguillon de la douleur, il doit aussitôt procéder à un examen de conscience, opérer sur lui-même une espèce d'enquête morale qui ne peut qu'aboutir à la pénitence (2). » C'est conformément à cette doctrine que le Talmud se livre ailleurs à une longue énumération des maux qui ne sont que la juste punition des violations morales et religieuses (3). Non-seulement le vice matériel, est-il dit à ce sujet, mais encore la pensée, l'acte mental du vice, se trahit au dehors par des plaies et de cruelles infirmités (4). Ne jugeant pas à propos de s'en tenir au seul précepte, la Tradition cite des faits nombreux où la souffrance et la faute sont présentées comme un véritable enchaînement de l'effet avec sa cause. Nous en reproduirons un seul : « Un rabbin il-
« lustre et chef d'académie, est-il raconté, s'aperçut un jour
« que son vin venait de tourner en vinaigre. Frappés de cet ac-
« cident, ses collègues lui dirent que cette perte subite ne pou-
« vait être que l'expiation de quelque délit moral. — Pourquoi,
« se récria-t-il, me soupçonner sans motif apparent? — Et
« pourquoi, répliquent ces derniers, soupçonner Dieu de t'attirer
« un dommage gratuit, immérité (5)? »

Que faut-il conclure de cet ensemble de préceptes en matière de souffrance et de douleur? Que la douleur en général, et sous quelque forme qu'elle se fasse sentir, — mal physique, mal moral, accidents, désastres de famille, perte d'argent, — est un avertissement du ciel, une sorte de bâton de commandement dont

(1) Talmud, Schabbath, 54; cf. *Guide*, IIIe partie, chap. 17, et traduction S. Munk, *ibid.*, p. 126, note 2.

Les scoliastes font remarquer (voyez Tossephatto, *l. c.*) que cette double proposition, bien que réfutée dans sa première partie, subsiste dans la seconde, dans celle qui considère toute souffrance comme châtiment d'une faute.

(2) Talmud, Berachoth, 5.

(3) Talmud, Schabbath, 32 et 33.

(4) *Ibid.*, *ibid.*

(5) Talmud, Berachoth, 5.

la Providence se sert pour nous corriger et nous engager à rentrer en nous-mêmes. Que si la physiologie et ce qu'on appelle la philosophie de la nature accueillent cette théorie avec un sourire ironique, avec une moue dédaigneuse, la Tradition s'en consolera par l'assentiment de la conscience populaire. Les dénégations, d'où qu'elles émanent, ne peuvent rien contre l'évidence, contre ce que nous voyons et éprouvons journellement. Est-ce que le commun des hommes, dès qu'ils se sentent frappés dans leur personne, dans leurs affections ou leurs intérêts, ne lèvent pas aussitôt les yeux vers le ciel, demandant à Dieu, mentalement ou oralement, ce qui leur vaut cette peine? L'homme touché par le bout de cette verge a beau remonter à la cause directe, physique, tangible de son mal, il ne parvient pas à se persuader que la nature seule en est l'auteur; il ne peut croire que Dieu n'y soit pour rien. Dans son for intérieur il entend une voix qui parle plus haut que tous les murmures et suggestions de la raison, et il reste convaincu que la Providence n'est pas étrangère à ce qui lui arrive; il sait par intuition que le Créateur ne se désintéresse jamais à ce qui fait la joie ou la douleur de sa créature d'élite. On peut dire que cette conviction croît en raison directe de l'étrangeté ou de la soudaineté de l'épreuve. Plus celle-ci est inexplicable par des raisons naturelles, plus elle nous apparaît comme une messagère d'en haut. Or, n'est-il pas certain que nous sommes assaillis par une foule de maux dont la cause nous échappe, mystère pour le docteur, mystère pour le savant, mystère pour le moraliste? Est-il sage, est-il raisonnable de l'attribuer à l'aveugle et stupide hasard, plutôt que d'y reconnaître le doigt du Dieu-providence, vengeur et rémunérateur?

Nous insistons sur cette dernière considération. Oui dirons-nous encore, voir dans chaque peine un avertissement céleste, y a-t-il là quelque chose qui répugne à la raison humaine, qui révolte notre intelligence? Ce n'est donc rien que de nous mettre ainsi en communication fréquente avec Dieu, et nous porter à refaire souvent cette revue de nous-mêmes que nous sommes si disposés à négliger, aimant mieux concentrer nos

facultés sur ce qui se passe tout autour de nous? Le sentiment populaire a donc ses racines dans le *moi;* il est l'écho de la conscience personnelle. Tous deux ils sont d'accord pour nous signaler dans la souffrance l'effet certain de l'intervention providentielle. En fin de compte, nous ne voyons pas pourquoi la métaphysique rejetterait cette doctrine. Tout bien considéré, à quoi aboutit cette dernière? A l'expulsion du hasard du sein du monde. Quand on nous dit que le petit doigt ne se blesse sans le bon plaisir de Dieu, que prétend-on? Qu'il y a peu ou point de hasard dans l'ordre moral; que dans cette sphère religieuse où l'homme vit et se développe sous le regard de Dieu, il n'y a que des actes libres et spontanés, émanant ou de l'initiative humaine ou bien de la volonté divine. Cette blessure que je ressens, vous voulez l'imputer à une cause fortuite, pourquoi? Parce que sa cause réelle vous échappe. Mais qu'est-ce que le hasard? La négation de la causalité, c'est-à-dire le néant. Mais le néant peut-il engendrer le néant? Pourquoi sortir de cette vérité élémentaire, à savoir que tout effet a sa cause efficiente, et que si vous ne trouvez cette cause ni en vous ni autour de vous, ni dans le *moi* ni dans le *non-moi*, soyez sûr alors qu'elle est en Dieu. Notez bien qu'il s'agit ici de la cause première, intelligente, sans préjudice des causes intermédiaires qui en découlent, et dont nous aurons à exposer la théorie dans le cours de ces études. Est-ce moins rationnel que le principe des causes fortuites, ou bien serait-il plus flatteur pour notre orgueil, nos hautes aspirations, d'avoir affaire au hasard à l'éternel bandeau sur les yeux qu'à la sagesse infinie? Poser la question, c'est la résoudre.

Qu'on se pénètre donc bien de ceci : Si la Providence existe, si notre laborieuse démonstration n'est pas une œuvre vaine, s'il est établi qu'elle daigne se mettre à la portée de tous, qu'elle aime à siéger à côté de chacun de nous et dans notre propre sein, elle ne pouvait nous dispenser une marque plus efficace ni plus salutaire de sa présence que ce sentiment de la douleur, grande ou petite, intense ou légère, morale ou matérielle, cet avertissement de la souffrance, opérant un véritable

déplacement dans nos facultés, les transportant tout d'un coup du dehors au dedans, les rendant attentives à ces voies mystérieuses, écho de la Jérusalem céleste (1).

Il importe de remarquer, avant de clore ce chapitre, que les deux modes de l'intervention providentielle que nous venons de décrire d'après la Tradition correspondent à la doctrine biblique dans ses rapports avec la Providence externe et la Providence interne, les subsistances à la première, les souffrances à la seconde. S'ils diffèrent des caractères que nous avons assignés nous-même aux deux manifestations générales du dogme, c'est moins dans le fond que pour la forme. Car, à tout prendre, les subsistances se confondent avec la pratique de la charité publique et privée, de même que les souffrances provoquent la confiance en Dieu en nous signalant sa présence dans nos cœurs et dans nos reins. A cet égard, la Tradition est venue donner des contours plus précis aux lignes majestueuses mais un peu flottantes du langage épique de l'Écriture.

RÉSUMÉ DU CHAPITRE III.

La Tradition reproduit les éléments constitutifs du dogme de la Providence avec une fidélité qui n'exclut pas l'originalité. Stabilité de l'ordre naturel, alliance avec l'ordre providentiel, suprématie de celui-ci sur celui-là, Providence collective et individuelle, interne et externe, ont passé successivement sous nos yeux sous les traits expressifs de la physionomie légendaire combinée avec le caractère sententieux. Cette conformité, qui n'est pas l'uniformité, mais l'expression de l'harmonie qui règne entre les deux grands organes de la vérité révélée, nous semble un argument décisif en faveur de l'infaillibilité du principe. Oserait-on taxer d'hypothèse ce qui repose sur le fondement trente fois séculaire des deux cycles, tracé d'abord sur le marbre biblique, et gravé ensuite avec le burin talmudique? Nous avons vu chacun des deux garder sa forme propre, la Tradition

(1) Isaïe, LXII, 6 et 7.

rajeunissant le texte sacré, le représentant sous des aspects nouveaux, nous ouvrant de vastes horizons sur ce monde qui s'anime, qui se transfigure sous le regard de Dieu, et nous laissant entrevoir un champ de découvertes plus vaste encore. Nous avons parlé d'originalité : on ne peut, ce nous semble, contester ce mérite à la double théorie des subsistances et des souffrances, qui, superficiellement étudiée, paraît incliner vers le fatalisme, mais, mieux comprise, n'est qu'une réaction énergique contre le système du hasard. Dans son ardeur, ardeur trop vive peut-être, à détruire le prestige de cet agent fatal, inintelligent, elle l'expulse entièrement du domaine intellectuel et moral, où elle ne laisse en présence l'un de l'autre que Dieu et l'homme.

Si l'on pouvait réduire à un point unique la multiplicité des enseignements que nous avons essayé de mettre en lumière, nous les résumerions dans l'énonciation suivante : « *Spiritualité des rapports de la Providence avec l'humanité.* — Cette spiritualité ressort de la plupart des documents que nous avons analysés : et de cette belle légende qui contient le dialogue entre l'ordre naturel et l'ordre providentiel, où la nature finit par reconnaître la supériorité de l'homme fondée sur la pratique de la vertu comme sur la propagation de la sainte vérité ; et de cette Apocalypse où Dieu, au jour du jugement dernier, sans condamner absolument les efforts dépensés en vue de l'amélioration matérielle de l'humanité, ne tient sérieusement compte que des conquêtes réalisées sur le terrain de la Thora, c'est-à-dire dans la sphère des intérêts immatériels, moraux, religieux; et enfin de cette thèse de la douleur élevée à la hauteur d'une *Iris* sacrée, avertissement permanent, ne faisant défaut à personne, nous engageant tous tant que nous sommes à faire prédominer l'homme interne sur l'homme externe. Il s'agit moins ici de faire justice des imputations dirigées contre les tendances prétendues matérialistes de la Tradition que de rétablir les vrais principes au point de vue de l'alliance du spirituel avec le temporel. Oui, il est parfaitement établi que le vrai, le juste, le bien, ces trois formes de l'idéal, sont les trois marches

de la mystérieuse échelle qui va de la terre au ciel. Supprimez ces voies aériennes, et aussitôt il faut renoncer à tout espoir de communication avec Dieu. Prières, invocations, gémissements, larmes, génuflexions, ne sont plus que de vaines tentatives à la poursuite des satisfactions des sens, constituant autant de déviations de la voie providentielle qui doit être jalonnée par le judicieux emploi de nos facultés intelligentes, par la pratique des nobles sentiments et des belles actions, par les aspirations de l'âme vers l'idéal de sainteté et de vérité.

Disons encore que cette spiritualité que le dogme de la Providence a pour objet de mettre en plein relief découle de la même origine que l'homme lui-même. Elle n'est pas autre chose que *la ressemblance*, *l'image de Dieu*, décrite par le Genèse, image qui nous différencie de tous les êtres animés, et dont l'empreinte ne s'efface jamais complétement de notre vivant, ainsi que la Tradition l'affirme dans un langage saisissant : « L'enfant d'un jour, y lisons-nous, peut se passer d'une garde contre les rongeurs, il est gardé par sa ressemblance avec Dieu, laquelle lui est une protection et une auréole. Mais une fois mort, fût-ce le corps d'un géant, d'un colosse de la taille du roi Og, le cadavre n'est plus à l'abri des attaques des bêtes ; car avec l'âme s'en va cette majesté qu'elle apporte au fils d'Adam à sa naissance, mais qu'elle emporte en le quittant (1). » Eh bien, cette figure animée, ennoblie par la présence de l'idéal, ce reflet céleste épandu sur la face de l'homme fidèle à son origine et à sa fin, ce front marqué du sceau de la prédestination et dans lequel l'animal reconnaît son maître, Dieu y reconnaît aussi son image. Mieux elle sauvegarde sa pureté primitive contre les altérations que veulent lui faire subir les passions, plus avant elle pénètre ans l'affection et dans la sollicitude providentielle ; plus elle s'en éloigne, et plus elle s'écarte du chemin des grâces spirituelles. Alors, par une sorte de réaction fatale, à mesure que la Providence se retire, se refusant de reconnaître son œuvre dans cet être perverti et abâtardi, l'instinct bestial gagne tout

(1) Talmud, Schabbath, 151 ; Genèse, IX, 2.

le terrain perdu par la suprématie humaine, à tel point que la brute finit par prendre pour son égal celui qui ne mérite plus d'être son maître et Seigneur (1).

Tels sont les résultats de cette nouvelle application du dogme à la morale (2), découverte par le génie intuitif de la Tradition et que nous allons retrouver dans les systèmes développés par l'école théologique.

CHAPITRE IV. — De la Providence d'après l'école théologique.

Nous ne sachions pas qu'avant Maïmonide le dogme de la Providence ait été traité *ex professo* par l'école théologique. Ni Saadia ni Ba'hya (3) n'abordent la question théoriquement. Ils discutent celle du bonheur des méchants et du malheur des justes, mais bien plus au point de vue de la justice divine, ainsi que nous le verrons dans le dogme suivant, que dans ses rapports avec la Providence. Le peu qu'ils en disent ne jette aucune lumière sur le principe, pas plus qu'il ne fournit d'élément nouveau à l'objet de cette étude. L'exposé théologique sur la Providence ne commence réellement qu'avec Maïmonide, dont nous allons reproduire la théorie, non pas textuellement, mais dans ses points essentiels.

§ 1er. *Maïmonide.*

Il commence par un préambule sur les arguments philosophiques contre l'omniscience et la Providence divines, et s'ex-

(1) Genèse, IX, 2.

(2) Voy. notre Théodicée, les conclusions des trois premiers dogmes.

(3) Ce théologien y consacre cependant un passage dans son traité de la Confiance. Voir Devoirs du Cœur, 4e traité, chap. 3, 5e proposition.

prime à peu près en ces termes (1) : « Ce qui tout d'abord « amena les philosophes à contester ou à nier la Providence, « c'est le spectacle apparent d'un certain désordre qui règne « dans la société. La vue fréquente du malheur des justes et du « bonheur des méchants les a conduits au dilemme que voici : « Ou bien Dieu ignore les choses spéciales, ne percevant au- « cun fait particulier, ou il les perçoit et les conçoit. » Ce di- « lemme est, en effet, rigoureusement logique. Examinant en- « suite la dernière hypothèse, celle de l'omniscience de Dieu, « ils disent qu'il doit arriver l'une des trois choses suivantes : « Ou Dieu imprime aux faits une direction régulière et par- « faite, ou bien il est impuissant à y faire régner l'ordre, ou « enfin il le peut, mais il ne le veut pas, aimant mieux les « laisser à l'abandon, les livrer au hasard, soit par un senti- « ment de mépris pour ces êtres infimes du monde sublunaire, « soit par un sentiment de malveillance à l'instar de certains « hommes qui, possédant les moyens de faire du bien, con- « naissant les besoins de leur prochain, se refusent néanmoins « à le secourir, parce qu'ils cèdent à leur mauvais naturel... « Or, poursuivent ces mêmes philosophes, les deux dernières « suppositions, c'est-à-dire l'impuissance et le mauvais vou- « loir, sont tout à fait inadmissibles en Dieu, on ne peut les « lui attribuer sans commettre un blasphème. Il ne reste donc « que la première, à savoir que Dieu ne connaît rien des faits « particuliers de ce monde, à moins de soutenir qu'il les con- « naît et les dirige parfaitement, ce qui est démenti par l'évi- « dence, par l'expérience journalière..... Insensés! s'écrie « l'auteur avec raison (qui de Charybde tombe en Scylla), « qui, pour éviter une hérésie, tombent dans une autre bien « pire! N'osant imputer à Dieu ni l'impuissance ni l'incurie, « ils le taxent d'ignorance, ils affirment que tout ce qui se « passe dans ce bas monde lui échappe! Leur erreur provient « de ce qu'ils envisagent les vicissitudes humaines d'un point « de vue entièrement faux, de ce qu'ils ne tiennent compte ni

(1) *Guide des Égarés*, IIIe partie, chap. 16.

« des causes du mal, imputables à ceux-mêmes qui le subis-
« sent, ni des infirmités inhérentes à la matière, ainsi que
« nous l'avons exposé (1). Pour atténuer les conséquences vi-
« cieuses et absurdes de cette ignorance de Dieu, ils se sont
« efforcés de la démontrer par plusieurs raisons. Ils disent
« donc : 1° que les faits particuliers, hommes et choses, ne
« sont perceptibles que par les sens, mais non par l'intelli-
« gence, et partant ils échappent à Dieu par cela seul qu'il n'a
« point de sens ; 2° que ces faits sont infinis en nombre ; or,
« la connaissance n'étant pas autre chose que ce qui entoure
« et *embrasse* les objets perçus, ne peut pas embrasser l'in-
« fini, l'illimité ; 3° que la connaissance des faits nouveaux
« impliquerait en Dieu des modifications continuelles, corres-
« pondant à la notion successive des phénomènes. Ils n'ad-
« mettent pas avec nous, hommes de la religion, dit l'auteur,
« que Dieu connaît les choses avant leur naissance, de façon à
« éviter tout changement ou successivité..... Au surplus, ils
« ne sont pas plus d'accord entre eux qu'avec nous : les uns
« accordent à Dieu la connaissance des espèces, en lui déniant
« celle des individus ; les autres, jaloux d'éliminer de Dieu
« tout ce qui implique la pluralité, ne lui laissent d'autre notion
« que celle de son essence ; d'autres, enfin, antérieurs à Aris-
« tote, croient avec nous que Dieu sait tout, que rien au
« monde ne lui reste caché......

« Encore une fois, le grand motif de ces opinions diverses
« et opposées, la cause première de tous ces sophismes, c'est
« le désordre apparent de la machine sociale qui leur semble
« mal fonctionner, notamment en ce qui concerne l'adversité
« du juste et la prospérité des méchants. »

Après avoir ainsi signalé le rapport de la question de l'omniscience avec celle de la Providence divine, l'auteur va exposer dans le chapitre suivant les différentes opinions qui ont cours en matière de providence proprement dite.

Chapitre 17. — « Il existe sur la Providence divine cinq

(1) *Guide des Égarés*, IIIe partie, chap. 8-12.

« opinions, toutes très-anciennes, remontant jusqu'à l'époque « des prophètes et de la révélation.

« *Première opinion.* — C'est celle d'Épicure, qui rejette « toute idée de Providence pour toutes les parties de la créa- « tion, générales ou spéciales, célestes ou terrestres, ne recon- « naissant ni ordonnateur, ni régulateur, ni directeur, et ne « voyant dans l'ensemble des êtres que des agrégations for- « tuites, mêlées et confondues au hasard. Cette opinion avait « quelques rares adeptes en Israël du temps de Jérémie, qui la « mentionne avec blâme (1) ; elle est complétement réfutée par « Aristote.

« *Deuxième opinion.* — C'est celle d'Aristote, qui veut bien « admettre la Providence pour une partie de la création, mais « en attribuant l'autre partie au hasard. A l'entendre, la Pro- « vidence s'étend aux sphères célestes, douées chacune d'une « existence individuelle et permanente. Ce sont les êtres des « sphères célestes qui en engendrent d'autres pour lesquels la « stabilité individuelle est remplacée par la stabilité généri- « que; et par une transformation identique, la Providence « cesse, pour ces êtres inférieurs, de rester spéciale et devient « générale. Ce n'est pas à dire, toutefois, que les individus du « monde sublunaire soient totalement abandonnés au hasard. « Non, il y a là une sorte de *gradation* en rapport direct avec « l'influence providentielle, et qui va en grandissant des in- « dividus de la nature inorganique à ceux de la nature orga- « nique, puis aux végétaux, puis aux animaux, puis à l'ani- « mal raisonnable et intelligent, c'est-à-dire à l'homme. Mais « quant aux mouvements et aux phénomènes qui se réalisent « parmi les individus de chaque espèce, la Providence n'y est « pour rien, et c'est le hasard seul qui les dirige. Qu'un bœuf « écrase une fourmilière ou qu'un temple s'écroule sur les fi- « dèles réunis en prière, la Providence n'intervient pas plus « dans le dernier cas que dans le premier. L'auteur, résu- « mant ensuite le système d'Aristote, dit que dans ce système

(1) Jérémie, V, 12.

« tout ce qui se présente avec des conditions de permanence et « de stabilité, comme les sphères célestes, et tout ce qui dans « notre monde sublunaire suit une règle généralement fixe et « invariable, sauf de rares exceptions, tout cela constitue le « domaine de la Providence. Tout ce qui, au contraire, n'offre « pas ce cachet de durée et de régularité, notamment les con- « ditions de l'existence de l'individu dans les règnes végétal, « animal et humain, n'a rien de commun avec la Providence. « Et comme cette opinion se rattache à celle de l'éternité du « monde, la Providence est d'une impossibilité radicale à l'é- « gard des individus de notre monde périssable.» Le prophète « Ézéchiel reproche cette opinion comme un crime aux incré- « dules de son temps (1).

« *Troisième opinion.* — C'est l'opinion de la secte des *As-* « *charites* (2), le contraire de la deuxième. Ne donnant abso- « lument rien au hasard, elle attribue tout à une volonté et à « une direction d'en haut. D'accord avec Aristote sur l'identité « de la cause qui fait tomber la feuille de l'arbre ou provoque « la mort de l'homme, les Ascharites la font remonter dans les « deux cas jusqu'à Dieu. C'est Dieu qui préside à la chute de « la feuille, qui en fixe l'heure et le lieu; c'est lui qui arrête « et dispose d'avance les mouvements de tout individu ainsi « que son repos. A leurs yeux, le *possible* n'existe pas; il n'y a « que le *nécessaire* et l'*impossible* : en d'autres termes, le pos- « sible n'existe que par rapport à nous, mais nullement par « rapport à Dieu. Dans cette opinion, fait remarquer l'auteur, « la religion devient un non-sens, puisque l'homme est com- « plétement privé du libre arbitre. Mais les *Ascharites* ne re- « culent devant aucune conséquence de leur système, si ab- « surde qu'elle soit. Ils ont toujours la même réponse stéréo- « typée : « Dieu l'a voulu ainsi; il l'a voulu sans motif ni but « appréciable; et il n'y a d'autre justice que le bon plaisir de « Dieu. »

(1) Ézéchiel, IX, 12.

(2) Voir le *Guide* de S. Munk, Ire partie, p. 338, note 1.

« *Quatrième opinion.* — C'est celle des Motazales (1), qui « reconnaissent à l'homme le libre arbitre, et, par suite, ad- « mettent la raison d'être des prescriptions et des défenses re- « ligieuses comme des peines et des récompenses. Ce qui les « préoccupe surtout, c'est de faire découler les actes de Dieu « de sa *sagesse* infinie, et d'écarter de lui toute imputation « d'iniquité ou d'injustice. Mais, pas plus que les précédentes, « cette opinion ne saurait échapper aux objections et aux con- « tradictions. Si Dieu sait tout et qu'il soit parfaitement juste, « comment se fait-il que des individus naissent infirmes? Ils « n'ont cependant pu faire du mal avant de venir au monde! « Pour quel crime commis l'animal est-il tué, écorché? Pré- « tendent-ils que cela se fait pour le plus grand bonheur des « êtres sacrifiés dans un monde meilleur, c'est-à-dire que le « plus chétif animal, que l'insecte que nous écrasons du pied « sans le voir aurait droit à une récompense future?.....

« L'auteur a soin de faire observer qu'il n'a pas la moindre « intention de ridiculiser les systèmes qui ont cours sur la « Providence, sachant parfaitement que, tous les trois, ils ne « sont que la conséquence exagérée d'un point de départ lo- « gique. Celui d'Aristote, c'est la nature de l'être, la réalité « sensible. Les Ascharites tenaient essentiellement à écarter « de Dieu l'ignorance, et poussaient jusqu'à l'absurde, jusqu'au « délire, la réaction contre cette hypothèse. Les Motazales « portaient leurs préoccupations d'un autre côté, non moins « jaloux de défendre Dieu contre l'imputation *d'iniquité* que « les Ascharites l'avaient été au sujet de celle d'ignorance. « Mais, eu égard à la difficulté de concilier, d'un côté, cette « justice de Dieu avec les souffrances endurées par l'innocent, « et, de l'autre, l'omniscience de Dieu avec le libre arbitre « dans sa plénitude, ils ont abouti aux contradictions que nous « venons de signaler.

« *Cinquième opinion.* — C'est la nôtre, dit l'auteur, ou, « pour mieux dire, celle de notre Loi. Nous allons l'exposer,

(1) Voir *Guide*, *u. s.*, p. 394, note 2.

« telle qu'elle est consignée d'abord dans nos livres prophé-
« tiques, puis dans la tradition, puis dans les écrits de nos
« savants modernes, et enfin d'après notre propre point de
« vue. C'est la pierre angulaire de l'édifice de Moïse que, grâce
« à la parfaite et complète intégrité du libre arbitre, par sa
« nature comme par son choix et par sa volonté, l'homme est
« apte à entreprendre tout ce que son organisme et son intel-
« ligence le rendent susceptible d'accomplir. Les animaux, de
« leur côté, se meuvent librement. C'est Dieu qui l'a voulu
« ainsi dès l'éternité. C'est là un principe que jamais personne
« de notre communion n'a songé à mettre en question. Une
« autre vérité fondamentale de la loi de Moïse, c'est la croyance
« que Dieu est incapable de la moindre iniquité, et que dans
« tout ce qui nous arrive, heur ou malheur, faits privés ou
« publics, nous devons reconnaître la marque de sa justice,
« justice rigoureuse et absolue, à tel point que cette épine qui
« vous entre dans le doigt et que vous en retirez aussitôt est
« un acte de châtiment, de même que la moindre jouissance
« est l'effet d'une récompense. Tout ce qui nous arrive est juste
« et mérité (1), bien que souvent nous ignorions comment. »

« Telle est la substance des différentes opinions sur la Pro-
« vidence. Il en résulte que ce spectacle si riche, si multiple,
« si changeant, que nous offre l'individualité humaine, Aris-
« tote l'attribue tout entier au hasard, les Ascharites à la seule
« volonté de Dieu, les Motazales à sa sagesse, et nous, hommes
« de la révélation, nous y voyons le résultat de la respon-
« sabilité humaine dans ses rapports avec la rémunération
« divine. Il semble tout naturel aux *Ascharites* que Dieu tor-
« ture le juste durant sa vie terrestre et le plonge après sa
« mort dans le feu éternel. « Dieu le veut, » disent-ils; cela
« leur suffit. Mais les *Motazales*, ne pouvant pas accepter cette
« doctrine, entraînés par le désir de réagir contre tout ce qui
« implique une ombre d'injustice en Dieu, professent que
« toute peine doit avoir sa récompense, voire même celle qui

(1) Deut., XXXII, 4.

« est endurée par une fourmi ; ils laissent donc à la sagesse « divine le soin de mesurer la récompense à la souffrance. « Nous (israélites), nous croyons que les choses humaines s'ac- « complissent selon le mérite des hommes et la justice de Dieu, « que Dieu est incapable du moindre déni de justice et qu'il « ne châtie que le coupable. Telle est aussi la doctrine tradi- « tionnelle, proclamant qu'il n'y a point de mort sans péché, « point de souffrance qui ne soit une expiation (1), « que l'on « mesure à l'homme selon la mesure dont il s'est servi lui- « même (2) ». Elle enseigne en outre que la justice est une « chose absolument *nécessaire* de la part de Dieu, à tel point « qu'il récompense l'homme de bien même pour des actes qui « ne sont pas prescrits par la loi, de même qu'il punit le mal- « faiteur pour toute mauvaise action, ne fût-elle pas l'objet « d'une défense formelle. C'est dans ce sens qu'elle formule les « maximes suivantes : « Dieu ne prive nulle créature du salaire « qui lui est dû (3). Taxer Dieu de prodigalité, c'est mé- « riter la mort ; il est patient et longanime, mais il finit tou- « jours par réclamer son dû (4). La récompense d'un acte « obligatoire l'emporte sur celle d'un acte non obligatoire, « c'est-à-dire accompli sans responsabilité (5). » Ce dernier « texte nous dit clairement qu'il y a une rémunération même « pour les actes de vertu non prescrits. Il est vrai, d'un autre « côté, que la tradition parle aussi de *souffrances d'amour*, « dont il n'est pas fait mention dans l'Écriture, souffrances « qui, loin d'être l'expiation d'une faute, n'auraient d'autre « but que d'augmenter la récompense du juste. Elle serait ainsi « d'accord avec l'opinion des Motazales ; mais, encore un coup, « il n'en est nullement question dans la Bible, l'épreuve « d'Abraham, pas plus que celle de la manne (6), ne rentrant « le moins du monde, comme on le suppose à tort, dans la

(1) Talmud, Sabbath, 55.
(2) Sôta, chap. I[er], Mischna 5.
(3) Talmud, Baba Kama, 38 ; Talmud, Pessahim, 118.
(4) Beréschith Rabba, sect. 67 ; Talmud, Baba Kama, 50.
(5) Talmud, Kidouschin, 31 ; Talmud, Aboda Zara, 3 ; Talmud, Baba Kama, 87.
(6) Genèse, XXII, 1 ; Deutér., VIII, 3.

« catégorie des souffrances d'amour. Il est bien entendu que « dans tout ce que nous venons d'avancer au sujet de la res- « ponsabilité et de la rémunération, tant au nom de la loi « écrite que de la loi orale, il ne s'agit que des individus hu- « mains, jamais des animaux. Il n'y a que parmi les derniers « Guéonim que l'opinion énoncée du mérite des bêtes, em- « pruntée aux Motazales, ait pu trouver quelque créance (1).

Opinion personnelle de l'auteur. — « Mon opinion person- « nelle, dit Maïmonide, est que la Providence divine s'exerce « réellement dans ce monde sublunaire, mais elle n'est *indivi-* « *duelle* que pour l'homme qu'elle suit dans toutes ses phases « personnelles, bonnes ou mauvaises (2). Quant aux animaux « et, à plus forte raison, aux végétaux, il n'y a pas pour eux de « Providence spéciale. Nous sommes parfaitement d'accord « avec Aristote quand il nie l'intervention de la Providence « soit dans la chute d'une feuille, soit dans le fait de la mouche « devenant la proie de l'araignée, du moucheron noyé dans le « crachat d'un homme, du poisson happant le vers à la surface « de l'eau. En tout ceci nous ne voyons que l'effet du hasard « pur, tout comme Aristote lui-même. Mais ce qu'il importe « de bien constater, c'est que la Providence suit pas à pas ce « que nous appelons l'*épanchement* divin (3). Il s'ensuit que « l'*espèce* qui est favorisée de cet épanchement, et dont les in- « dividus deviennent autant d'êtres spirituels propres à per- « cevoir tout ce que l'être spirituel est susceptible d'apprendre « conformément à la loi de sa nature, cette espèce, disons- « nous, est l'objet permanent de la grandeur divine sous l'in- « fluence du principe de la rémunération. Nous en concluons « que s'il est vrai, comme le prétend Aristote, que le naufrage « du vaisseau et la chute d'une maison qui s'écroule sur ses « habitants sont l'effet du hasard, nous ne devons ni ne pou- « vons attribuer au hasard l'entrée des hommes dans ce navire « qui a été submergé ou dans cette maison qui s'est écroulée.

(1) Voy. traduction S. Munk, *Guide*, IIIe partie, p. 128, note 4.

(2) Deutér., XXXII, 4.

(3) Cf. *Guide*, IIe partie, chap. 12.

« Ce dernier fait est la part de la volonté et de la justice de « Dieu, dont nous sommes impuissants à découvrir les règles « d'action. Ce qui me confirme dans mon opinion, poursuit « l'auteur, c'est que nulle part dans nos prophètes il n'y a trace « d'une Providence spéciale pour tout ce qui n'est pas l'espèce « humaine. Tout au contraire, ils vont jusqu'à s'étonner de ce « que la Providence spéciale daigne s'attacher à l'homme, si « infime, si peu digne d'attirer sur lui l'attention du Créa- « teur (1). Les textes bibliques qui affirment la Providence « spéciale vis-à-vis l'individu humain sont très-nombreux (2); « elle découle d'ailleurs, claire et transparente, de l'histoire « des patriarches. Pour les individus de la race animale, il en « est indubitablement comme le pense Aristote; c'est aussi ce « qui nous fait comprendre comment il nous est permis et, dans « certains cas, prescrit de les tuer et d'en user à notre gré. Un « témoignage éclatant en faveur de cette opinion, à savoir qu'à « l'endroit des animaux il n'y a qu'une Providence collective, « mais nullement individuelle, se trouve dans le prophète Ha- « bacuc. A la vue du triomphe de Nebuchadnetzar et de ses « affreux carnages, le prophète indigné ose interpeller Dieu en « ces termes : « Seigneur, as-tu donc abandonné, oublié les « hommes, les as-tu jetés en proie au hasard comme les pois- « sons de la mer et les vers de la terre (3)? » Puis, se rétrac- « tant aussitôt, il reconnaît que cet abandon des hommes n'est « le résultat ni de l'oubli ni du délaissement providentiels, mais « le châtiment de leurs crimes (4). Que si de certains textes, « bibliques ou talmudiques (5), on tenait à faire ressortir une « Providence pour les animaux, nous dirions oui; mais c'est la « Providence générale, en rapport avec les espèces, mais non « avec les individus. Oui, Dieu prépare sa pâture à chaque « espèce d'animal, mais à l'espèce seulement. Au surplus, Aris-

(1) Psaumes, VIII, 5; CXLIV, 3.

(2) Exode, XXXII, 33 et 34; Lévit., XX, 6; XXIII, 30; XXXIII, 15; Jérémie, XXI, 14; XXXII, 19; Job, XXXIV, 21.

(3) Habacuc, I, 14.

(4) *Ibid.*, *v.* 19.

(5) Psaumes, CIV, 21; CXLV, 16 CXLVII, 9; Talmud, Schabbath, 107; Aboda Zara, 3.

« tote lui-même reconnaît ce genre de Providence, et Alexan-
« dre le rapporte formellement au nom du Stagyrite. Que l'on
« ne s'imagine pas nous embarrasser par tels passages de l'Écri-
« ture et de la tradition qui nous défendent de maltraiter les
« animaux (1). Ce sont là des recommandations purement
« morales ; il s'agit de nous déshabituer de tout acte de cruauté
« gratuite, de nous implanter dans le cœur des sentiments de
« pitié et de miséricorde, et c'est pour le même motif qu'il nous
« est interdit de tuer les animaux en dehors du besoin de
« notre consommation (2). « Mais pourquoi, objectera-t-on,
« la Providence spéciale s'arrête-t-elle à l'homme? pourquoi ne
« s'étend-elle pas aux animaux ? » C'est exactement comme si
« l'on demandait : « Pourquoi Dieu a-t-il dispensé l'intelli-
« gence à l'homme, et non à l'animal ? » Que répondent les
« trois opinions ci-dessus mentionnées à cette dernière ques-
« tion ? « La volonté de Dieu, ou la sagesse de Dieu, ou la
« nature de l'être l'a ainsi ordonné. » Eh bien, la réponse
« s'applique aussi bien à la première question. »

Ne croyant pas encore s'être suffisamment expliqué, l'auteur poursuit en s'adressant directement à son disciple (Joseph Ben Yehouda) : — « Il faut bien remarquer que je suis loin d'im-
« puter à Dieu la moindre ignorance comme la moindre im-
« puissance. Non ; ce que je crois, c'est que la Providence (spé-
« ciale) suit l'intelligence, s'attache à elle, en tant qu'elle
« émane de l'être intelligent, de l'intelligence parfaite et su-
« prême. La Providence est en raison directe de l'*épanchement*
« divin ; elle va où il va, se manifeste et se communique dans
« la même mesure, c'est-à-dire que l'individu participera de la
« Providence autant qu'il participe de l'intelligence. L'opinion
« que je viens de développer me paraît la plus conforme tout
« à la fois à la raison et à l'Écriture ; toutes les autres, exposées
« plus haut, aboutissent à l'exagération ou à la confusion. La

(1) Nombres, XXII, 32; Deutér., XXV, 4; Talmud, Baba Mezia, 32; Talmud, Schabbath, 154.

(2) Deutér., XII, 20.

« première, celle d'Aristote, présente des lacunes considé-
« rables; les deux autres arrivent à l'incohérence et à la folie,
« à de coupables hérésies, et finalement à la ruine de l'ordre
« social. Telles sont les conséquences logiques de la négation
« de la Providence spéciale pour l'homme, l'assimilant à la
« brute. »

CHAPITRE 18. — Dans ce chapitre, Maïmonide complète sa théorie sur la nature de la Providence spéciale dans ses rapports avec l'individu humain. — « Il vient d'être démontré,
« dit-il, qu'entre toutes les espèces, celle du genre humain est
« l'objet particulier de la Providence spéciale. Or, il est avéré
« que ce que l'on appelle *genre* et *espèce* est une conception
« abstraite, purement intellectuelle, n'ayant aucune réalité en
« dehors de notre entendement. En fait, il n'y a que des indi-
« vidus ou des collections d'individus. Il s'ensuit que si la Pro-
« vidence se met en rapport avec l'intelligence humaine, c'est
« bien avec l'intelligence de chacun, avec la raison de Ruben,
« de Chiméon ; et comme la Providence est en raison de l'é-
« panchement divin, et que l'épanchement divin lui-même se
« mesure sur la capacité intellectuelle et morale de chacun, la
« Providence s'exercera sur chaque individu en proportion de
« ses aptitudes spéciales, naturelles ou acquises. Il en résulte
« que les grâces providentielles se répartissent fort inégalement
« parmi les hommes : d'une puissance prodigieuse chez les
« prophètes, très-forte encore chez les gens d'une haute piété,
« elles sont faibles et finissent par devenir nulles vis-à-vis les
« ignorants et les pécheurs, au point de les assimiler aux es-
« pèces animales (1). Cette loi de proportion entre l'action de
« la Providence et le degré de piété, de sagesse et de perfection
« chez les individus constitue l'un des principes fondamentaux
« de la loi divine. Il sert de base à toute l'histoire des patriar-
« ches; il est la raison d'être des bénédictions et des promesses
« qui leur sont prodiguées de la part de Dieu (2). Quant à la
« sollicitude toute particulière que Dieu témoigne aux justes et

(1) Psaumes, XLIX, 21. (2) Genèse, XV, 1; XXVI, 3; XXVIII, 15.

« qu'il refuse péremptoirement aux méchants, elle est égale-
« ment l'objet de nombreux textes bibliques (1) ; ils nous disent
« que l'homme se sauve ou se perd, non pas en raison de ses
« forces corporelles et de ses aptitudes physiques, mais suivant
« le degré de son rapprochement ou de son éloignement de
« Dieu. Maïmonide termine ses considérations sur la Provi-
« dence spéciale en faisant observer que la spéculation méta-
« physique l'a conduit au même point et au même résultat qui
« sont proclamés par la révélation prophétique, à savoir que
« l'influence divine, providentielle, s'étend à chacun de nous
« dans la mesure de la perfection et du mérite individuels. Il
« recommande le présent chapitre à toute l'attention des pen-
« seurs, il le recommande comme l'expression de l'alliance de
« la vérité religieuse avec les meilleures données philosophi-
« ques en matière de Providence. »

APPRÉCIATION DE LA DOCTRINE DE MAÏMONIDE.

On s'aperçoit tout de suite des lacunes qui existent dans l'étude du grand théologien sur la Providence. Il laisse de côté bien des éléments qui font partie intégrante du dogme et sans lesquels il ne saurait présenter qu'une physionomie incomplète. Comme, au lieu de l'aborder directement par l'Écriture et par la Tradition, il y entre par la petite porte, par celle du péripatétisme grec et arabe, il ne voit que les côtés éclairés à la pâle et terne lumière de la philosophie. C'est cet écueil que nous avons dû signaler plus d'une fois déjà, et qui, s'il n'a pas brisé, Dieu merci, l'esquif de la théologie, y a pratiqué plus d'une brèche. Ainsi Maïmonide ne dit rien des rapports entre l'ordre naturel et l'ordre providentiel, ni de la Providence collective dans ses rapports avec l'humanité, ni des signes par lesquels elle manifeste sa présence et son action parmi les hommes. Nous ne voulons pas dire que ces points essentiels aient complétement

(1) I Samuel, II, 9; Psaumes, XXXIV, 16; XCI, 15.

échappé à l'esprit vaste et sagace de l'illustre docteur; on les trouve disséminés dans divers endroits de son traité, mais sans être coordonnés et ramenés au principe générateur dont ils émanent. Parmi ces lacunes, nous remarquons surtout celle de la Providence collective, c'est-à-dire générale et nationale, que l'auteur semblerait, non pas oublier, mais nier, quand il dit si catégoriquement (chap. 18, au commencement et à la fin) qu'en dehors de la spéculation il n'y a ni genres ni espèces, mais seulement des individus. Il n'est pas possible cependant qu'il s'inscrive en faux contre tant de textes qui mettent en scène le Dieu du monde, le Juge de la terre, le Roi des nations, le Maître des peuples et des armées. Mais, toujours entraîné par ses préoccupations philosophiques, ardent à réagir contre les systèmes qui repoussent la Providence individuelle, il ne voit que celle-ci à défendre, à mettre en relief, à consolider, à mettre à l'épreuve des attaques.

Après avoir ainsi constaté des lacunes regrettables dans la théorie de Maïmonide, il est d'autant plus de notre devoir d'apprécier avec justice et impartialité les enseignements qu'il nous donne sur la Providence spéciale. S'il ne voit qu'elle, du moins il la voit bien, il l'observe attentivement, il la sonde d'un profond regard, il nous la montre en principe et en action. Au point de vue du principe, sans nous dire rien de nouveau, rien qui ne soit connu de tous ceux qui ont des notions bibliques et talmudiques, il revendique avec énergie les titres de la Providence spéciale, en rétablit l'authenticité selon l'Écriture et la Tradition, et surtout réfute avec une grande vigueur de bon sens et de logique les opinions opposées, en mettant au grand jour les conséquences absurdes auxquelles elles aboutissent. A cet égard, on ne saurait lui en vouloir de se complaire dans l'exposé des systèmes philosophiques, puisque son but était d'en signaler la faiblesse et l'inanité comparativement à la valeur morale de la doctrine traditionnelle. C'est un modèle de discussion rationnelle que cette réfutation des principes par les conséquences théoriques et pratiques qui en découlent.

Mais l'originalité de la thèse de Maïmonide n'est pas là, elle

est dans ce qu'il dit de la nature de la Providence spéciale et de son mode de communication avec l'homme qui en est l'objet. Nous n'hésitons pas à dire qu'elle est l'expression la plus élevée, la forme la plus pure de la Providence. C'est avec raison qu'il recommande à son disciple (chap. 17 et 18) d'en faire l'objet de ses plus graves méditations, et qu'il la nomme l'une des bases fondamentales de la religion (*Ibid.*). Nous voulons parler de ce rapport qui unit l'âme humaine à l'âme divine, de cette sympathie qui règne entre la raison universelle et la raison individuelle qui en est une émanation, du spirituel qui attire le spirituel, de l'image divine se rapprochant de son modèle, de cette loi, en un mot, qui mesure les grâces providentielles à l'effort intellectuel et moral cherchant à s'en rendre digne. Ainsi envisagée, la théorie de la Providence nous ouvre des horizons tout nouveaux ; elle devient la clef de bien des passages et des récits de l'Écriture. Il est à remarquer, du reste, que dans l'opinion de Maïmonide elle ne limite pas ses efforts à un seul dogme ; elle embrasse dans son envergure l'enseignement dogmatique tout entier ; elle est, ou du moins elle doit être l'âme de la théologie moderne ; elle jaillit de la source sacrée d'où sont sorties les idées qui ont prévalu en matière d'anthropomorphismes et de prophéties ; elle tend aussi vers le même but, « spiritualiser la religion, découvrir et saisir l'esprit sous la lettre, reconnaître dans celle-ci le vêtement et la couleur propres à solliciter l'intelligence par l'intermédiaire de l'imagination, cette faculté hybride qui participe des sens et de l'esprit, ne jamais oublier que sous cette forme il y a quelque chose qu'on n'atteint pas avec les organes, qui tout au plus peuvent faire la courte échelle à la raison. » C'est grâce à cette tendance de l'école théologique en général, mais qui se personnifie dans Maïmonide, que la religion s'épure, qu'elle subit une véritable transfiguration où l'immatériel l'emporte de plus en plus sur le matériel et le contingent, que les communications de Dieu avec l'homme se dégagent peu à peu de l'enveloppe grossière qui leur sert de moyen, sans cesser d'être moins réelles ni moins efficaces ; que l'Être suprême se manifeste

à nous de mieux en mieux dans sa gloire et dans sa majesté !

Nous nous expliquons ainsi la vive insistance que met l'auteur à limiter la Providence individuelle à l'homme et à la nier pour les animaux. On aurait tort d'y voir soit une marque de complaisance pour les opinions d'Aristote, soit une de ces assertions spéculatives qui faisaient le charme de l'école. Non, elle fait partie intégrante de son système providentiel. En effet, si la Providence s'étendait à l'individu de la race animale, il en résulterait une certaine égalité de condition entre l'homme et la bête, non moins contraire à la raison qu'à la religion. La Providence perdrait beaucoup de son caractère essentiellement spirituel, elle se matérialiserait en quelque sorte au détriment de sa vraie nature, au grand préjudice du but qu'elle se propose. C'est alors que l'homme pourrait exiger avec quelque raison l'intervention divine pour ses affaires exclusivement temporelles, réclamer la protection et la sollicitude que Dieu veut bien accorder au plus vil, au plus chétif insecte. Mais il ne saurait plus en être ainsi dès que l'on reconnaît cette séparation tranchée entre les deux manifestations de la Providence, ne s'occupant pas de *l'espèce* animale, tandis qu'elle veille sur *l'individu* humain. Il suffit de se rendre compte de cette distinction, d'en donner la seule explication dont elle soit susceptible, à savoir que dans le genre humain chaque individu forme pour ainsi dire une *espèce* à part, que tout homme, si dégradé, si bas tombé qu'il soit, n'est jamais complétement dépouillé du signe de sa grandeur originelle, qu'il conserve dans un coin quelconque de sa personnalité un rayon, une étincelle de l'intelligence d'en haut, qu'entre le dernier des humains et le plus noble des animaux il reste toujours un abîme infranchissable. Or la conséquence de cette différence radicale, c'est que plus l'homme recherche les satisfactions des sens et de la matière, plus il se rapproche de la condition bestiale, s'éloignant d'autant de la Providence; plus, au contraire, il aspire vers les biens spirituels, vers les satisfactions que procurent la vertu, la morale, la sainteté, l'étude, la pureté du corps et de l'âme, plus il se rapproche de la Providence spé-

ciale, couronnant dans sa personne l'image divine de l'auréole de beauté et de splendeur (1).

Et ce qui fait la solidité et la grandeur de cet aperçu sur la Providence générale et spéciale, c'est sa parfaite conformité avec la doctrine de l'Écriture, avec le texte de la Genèse. Un grand théologien l'a remarqué déjà (2) : la production des animaux et des végétaux est exprimée à diverses reprises par le terme *selon son espèce* (3) ; mais il n'est employé ni pour la création des corps célestes ni pour celle de l'homme. Il y a dans ce fait la confirmation assez claire de la distinction qui vient d'être établie entre l'homme et la bête au point de vue de la Providence. Quant à la spiritualité de la Providence, n'est-elle pas le dernier mot des enseignements que nous y avons puisés sur les manifestations et l'intervention divines ? N'est-elle pas au fond de ses révélations sur le but de l'humanité, sur le principe de nationalité, sur la diversité des modes de communication qu'elle constate entre nous et Dieu ? Ne ressort-elle pas avec éclat de ce lien multiple formé par la charité, par la confiance, par la prière, qui traduit fidèlement nos aspirations à l'immatériel et à l'idéal, par l'aiguillon de la douleur, notamment de la douleur morale si bien faite pour nous arracher aux instincts brutaux ? A la vérité, la Bible ne s'exprime pas dans la langue de Maïmonide ; le mot *spiritualisme* lui est inconnu. Mais elle nous offre mieux que cela : elle nous donne la chose, sinon le mot. C'est le triomphe de la religion d'avoir créé cette langue sacrée qui nous conduit à travers les sinuosités de ses allégories, de ses paraboles, de ses figures, de son style coloré, si habiles à frapper l'oreille et l'esprit du vulgaire comme de l'élite de l'humanité, qui nous conduit doucement, progressivement, et sans jamais nous faire lâcher notre point d'appui, vers les régions de la théorie pure et transcendantale. Nous avons parlé tout à l'heure de transfiguration : ce sera la transfiguration du prophète Élie qui s'élève lentement

(1) Psaumes, VIII, 6.
(2) Albou, Ikarim, Ire partie, chap. 11.
(3) Genèse, I, *v.* 11, 12, 21, 24 et 25.

vers le ciel, dont l'ascension graduelle est suivie de l'œil du disciple qui s'écrie : « Mon père, mon père, char et cavalier d'Israël (1) ! » Oui, telle est la transfiguration de la Bible opérée par la théologie ; et c'est Maïmonide qui en est l'un des plus habiles artisans. Nous venons de le voir ouvrir une nouvelle section sur la grande voie de la vraie théologie, faire pour le dogme de la Providence ce qu'il a fait pour l'immatérialité de Dieu dans la première partie, pour le prophétisme dans la seconde partie de son œuvre, c'est-à-dire en restituer l'essence spirituelle.

§ 2. *Albou.*

Nous nous bornerons à l'exposé sommaire des idées développées par l'auteur au sujet de la Providence dans la quatrième partie de son traité des dogmes (2).

Chapitre 7. — Des objections contre la Providence. — « Au « point de vue religieux, il ne saurait y avoir le moindre doute « qu'il n'existe une Providence spéciale, veillant sur les individus humains comme sur les actes isolés de chacun, pour « les récompenser ou les punir selon leurs œuvres. Mais la « philosophie se montre moins empressée à admettre ce dogme. « Et d'abord, quant à ceux qui refusent à Dieu la *connaissance* « des faits comme des êtres individuels, il ne saurait être question de Providence : il est trop évident que « point de *connaissance*, point de *Providence* divine ». La question ne se « pose donc que pour ceux des philosophes qui admettent en « Dieu la connaissance absolue. Ce qui en rend la solution difficile, c'est la grande objection tirée du malheur des justes « et du bonheur des méchants, telle qu'elle est exposée dans le « livre de Job (3). La difficulté gît surtout dans la prospérité « des méchants. Les maux des justes peuvent s'expliquer jusqu'à un certain point ; rien n'empêche de les attribuer à des

(1) II Rois, II, 12.
(2) Ikarim, IVe partie, chap. 7 et suiv.
(3) Job, IX, 22-24.

« fautes commises en secret, restées cachées, connues de Dieu « seul qui juge à propos de leur infliger un châtiment public (1). « Mais comment justifier, comment concilier avec la Providence « la prospérité du méchant, du tyran, de l'athée, du blasphé-« mateur, de celui qui est un fléau pour tous ses semblables? « Ici l'auteur fait l'analyse rapide des opinions de Job et de ses « interlocuteurs, en se tenant strictement dans les limites de la « donnée de Maïmonide (2), constate qu'elles roulent sur la « double objection, et finalement dit qu'avant d'essayer de la « résoudre il faut démontrer la réalité de la Providence. Il « espère l'établir sur une base inébranlable par trois sortes de « preuves : 1° preuves physiques d'une Providence générale ; « 2° preuves morales d'une Providence spéciale ; 3° preuves « rationnelles. »

CHAPITRE 8. — Des preuves de la Providence générale. — « Elles sont au nombre de deux : — 1° l'émergement du conti-« nent, 2° la pluie. » L'émergement du continent est un argu-« ment péremptoire et sans réplique contre les adversaires de « la Providence. Quelle est donc la prétention de ces derniers ? « Ils affirment doctoralement que l'univers est fondé sur un « ordre naturel, primordial, immuable, qu'il est aujourd'hui « ce qu'il a toujours été, qu'il n'existe enfin aucune volonté « ni puissance capable de changer les lois de la nature. « Qu'ils nous expliquent donc, s'écrie l'auteur, cet émer-« gement du continent, phénomène dont ils ne peuvent con-« tester l'anomalie, la contradiction avec l'ordre naturel! La « nature et la hiérarchie des éléments exigeraient que la terre, « le dernier des quatre éléments primitifs, fût toujours au-« dessous et non pas au-dessus de l'eau, et par suite privée « d'animaux et de végétaux. Ne fallait-il pas une volonté su-« prême, faisant violence à l'ordre naturel, le soumettant et le « façonnant à l'obéissance contre son gré? Et cet argument, « l'auteur le fait admirablement ressortir du commencement

(1) Aboth, 4; Mischna, 5 et 19 ; Talmud, Kidouschin.

(2) Cf. *Guide*, IIIe partie, chap. 22 et 23.

« du discours que Dieu adresse directement à Job (1), discours « qui débute par une série d'apostrophes concernant l'émergement du continent. Cette preuve en faveur de la Providence « générale n'est pas d'ailleurs particulière au livre de Job; « elle a été employée par d'autres organes de la religion, notamment par Jérémie (2) et par la tradition (3), qui dit ceci : « Lorsque Dieu ordonna la concentration des eaux, le génie de « l'Océan protesta, disant que la surface du globe lui appartenait, et alors Dieu le tua. » Qu'est-ce à dire? Pas autre chose « que ce que nous venons d'établir, à savoir que l'émergement « du continent est un fait contre nature, lequel ne pouvait se « réaliser que grâce à une volonté devant laquelle tout doit « s'incliner et se taire. Il interprète dans le même sens une « partie du psaume 83 (4), où la retraite des eaux dans le lit de « l'Océan est considérée comme un fait de la bonté de Dieu, « supérieure à sa justice.

« 2° La pluie est la seconde preuve d'une Providence générale : « elle est alléguée comme telle et par Eliphaz et par Elihu (5). « Tous les deux, ils proclament l'indispensable nécessité de la « pluie tant pour les produits que pour les conditions atmosphériques. Ni l'homme ni la terre ne pourraient résister « longtemps à une sécheresse permanente. Et pourtant, malgré « sa nécessité, malgré l'impossibilité d'exister sans elle, la pluie « ne saurait être attribuée à la loi de l'ordre physique, par la « raison qu'elle manque totalement de cette régularité et de « cette fixité qui caractérisent les faits de la nature. Ne semble-t-elle procéder par bonds, par des allures aussi capricieuses « que désordonnées, tantôt se précipitant en masse torrentielle, « tantôt apparaissant comme un miracle après une longue et « cruelle sécheresse? Elle se manifeste enfin à des périodes « irrégulières et d'une façon imprévue, comme l'enseigne encore le livre de Job. A Job prétendant que la pluie a ses lois

(1) Job, XXXVIII, 5-11.
(2) Jérémie, V, 21 et 22.
(3) Schemoth Rabba, Sect. 15.
(4) Psaumes, XXXIII, 5-8.
(5) Job, V, 10 et 11; XXXVI, 27-31.

« fixes (1), Dieu réplique : « Où est donc le père de la pluie, « le générateur de la rosée (2) ? » Soit, nous dira-t-on, la pluie « n'est pas le fait de l'ordre naturel et régulier : mais nous l'at- « tribuons au hasard. « Vous ne le pouvez pas davantage, ré- « pond l'auteur. Le hasard n'engendre rien de stable ; ses pro- « duits sont privés de toute propriété conservatrice. Mais si « elle n'est l'effet ni d'une cause physique ni d'une cause for- « tuite, d'où peut donc provenir la pluie ? Elle ne peut décou- « ler que d'une volonté qui est au-dessus de la nature comme « du hasard, de la volonté directe de Dieu, veillant à la con- « servation du genre humain comme à celle des animaux et des « végétaux qui constituent son alimentation. » Mais ce n'est « pas tout : La pluie n'est pas seulement une preuve de la Pro- « vidence générale ; elle constitue aussi un témoignage en « faveur de la Providence spéciale qui se montre dans l'effi- « cacité de la prière quand les justes sollicitent et obtiennent « la pluie, comme nous le savons par l'exemple d'Élie ou « d'Onias (3). Aussi l'Écriture et la tradition reconnaissent- « elles à la pluie ce caractère providentiel (4). Voilà donc la « Providence générale bien démontrée par l'émergement du « continent, comme par la nature bienfaisante mais irrégulière « de la pluie. »

Chapitre 9. — Ici l'auteur fournit trois preuves à l'appui de la Providence spéciale : « 1° L'impuissance et la nullité, si sou- « vent constatées, des projets des méchants, lors même qu'ils « sont le mieux conçus et le plus habilement préparés. Cette « première preuve est essentiellement historique : elle résulte « des vains efforts faits par les frères de Joseph pour s'en dé- « barrasser, des inutiles tentatives de Saül pour tuer David, de « l'inanité des longues et cruelles persécutions organisées par « tous les peuples contre Israël, de cet agneau traqué par tant « de loups et leur échappant toujours (5) ; des faits si étonnants,

(1) Job, XXVIII, 26.
(2) Job, XXXVIII, 28.
(3) I Rois, 18 ; Talmud, Taanith, 23.
(4) Jérémie, V, 24 ; Psaumes, CXLVII, 8 ; Amos, IV, 7 ; Zacharie, X, 1 ; Talmud, Taanith, 2.
(5) Talmud, Yoma, 69.

« si contraires à la marche habituelle des choses, sont autant « d'indices révélateurs d'une Providence spéciale qui protége « le faible contre le fort, en déjouant les desseins les mieux « combinés de ce dernier (1). — 2° Les représailles ou le ta- « lion. Il arrive souvent que le châtiment offre un tel caractère « de représailles qu'il n'est pas possible de ne pas y reconnaî- « tre la main d'un juge infaillible. En voici quelques exemples : « les Égyptiens jettent les enfants israélites à l'eau et sont sub- « mergés par les eaux de la mer Rouge ; les chiens qui avaient « léché le sang de l'infortuné Naboth lèchent le sang d'Achab « son meurtrier ; David se rend coupable de l'enlèvement d'une « femme et il est puni par le viol commis sur ses femmes. « Aussi la loi du talion moral est-elle fréquemment invoquée « dans nos livres sacrés et considérée comme appliquée direc- « tement par Dieu (2). — 3° Les visions et les révélations noc- « turnes ayant pour objet de donner un avertissement à quel- « qu'un, de le rendre attentif à sa conduite, de l'effrayer par des « tableaux sombres et lugubres afin de le ramener au bien. Ces « avertissements, toujours individuels, ne peuvent être autre « chose qu'une manifestation de la Providence spéciale. C'est « Elihu qui se fait l'interprète de cette preuve qu'il décrit avec « ses conséquences morales (3). »

Chapitre 10. — Deux preuves rationnelles de la Providence spéciale, dont l'une, *subjective*, se rapporte à Dieu, et l'autre, *objective*, à l'homme. L'auteur commence par la seconde et dit ceci : — « L'intelligence, qui distingue l'homme de l'animal, « est plus qu'un moyen de conservation pour l'espèce humaine, « puisque l'espèce animale se conserve parfaitement sans elle. « Elle constitue pour l'homme son vrai, son seul titre de supé- « riorité sur la bête, et par cela implique la Providence spé- « ciale. Il est tout à fait inadmissible que Dieu, après avoir « jugé l'homme digne d'une aussi grande faveur, l'abandonne

(1) Psaumes, CXVI, 6 ; CXLVI, 7 ; Job, V, 12-16 ; XXXVIII, 15.

(2) Psaumes, IX, 16 et 17 ; XXXVII, 14 et 15 ; Isaïe, XXX, 16 ; Joël, IV, 3, 7 et 8 ; Aboth, II, 7 ; Talmud, Berachoth, 61 ; Talmud, Sota, 8.

(3) Job, XXXIII, 15-20 ; cf. *Guide*, IIIe partie, chap. 23.

« ensuite à lui-même, à l'égal de la brute. Cette distinction, « cette prérogative octroyée à l'homme, dénote de la part de « Dieu une estime, et par suite une attention qui n'est pas « autre chose que la Providence spéciale, *proportionnée au « degré d'intelligence de chacun*. Ici l'auteur invoque l'autorité « de Maïmonide, qui a si largement exposé cette théorie (1), et le « témoignage du livre de Job (2), où les mots *Séhwi* et *Ba- « tou'hoth* s'appliquent, le premier à la faculté intelligente, le « second aux idées premières ; c'est-à-dire que Dieu dit à Job : « Si j'ai dispensé à l'homme des dons si précieux, c'était appa- « remment pour un but élevé, pour entretenir avec lui des « rapports spirituels. » Il commente ensuite dans le même sens « le psaume VIII, qu'il regarde comme un hymne sublime « chanté en l'honneur de la faculté de l'entendement humain, « rayon de l'intelligence suprême. — 2° La preuve *subjective*, « c'est la perfection de Dieu, impliquant nécessairement la Pro- « vidence spéciale. Il est incontestable que la sollicitude que « l'ouvrier porte à ses œuvres est réputée une noble qualité, « et nous l'estimons d'autant plus parfait qu'il s'occupe davan- « tage de tous ceux qui tiennent à lui par un lieu quelconque ; « et *vice versa*, moins il s'y intéresse, plus nous le déclarons « imparfait. Or Dieu, qui est la sagesse et la perfection même (3), « doit posséder et déployer au plus haut degré cette attention, « cette sollicitude, cette Providence enfin, à l'égard de ses créa- « tures. C'est encore Elihu qui proclame, qui affirme énergi- « quement cette grande vérité ; c'est lui qui nous montre la « Providence spéciale de Dieu fondée sur sa puissance comme « sur sa justice (4). « Mais, objectera-t-on, nous ne contestons « nullement la perfection divine ; ce qui nous fait douter de la « Providence, c'est l'indignité de l'homme, sa bassesse, sa na- « ture infime, pour laquelle Dieu ne peut éprouver que de l'é- « loignement et du mépris. » Et c'est effectivement l'un des

(1) Cf. *Guide*, III[e] partie, chap. 17 et 18, et notre appréciation ci-dessus de la théorie de Maïmonide.

(2) Job, XXXVIII, 36.

(3) Job, IX, 4.

(4) Job, XXXIV, 9-20.

« arguments de Job, qui prétend que Dieu méprise l'homme, « et même lui impute ce dédain comme une injustice (1). Eh « bien, Elihu réfute encore cette objection dans sa quatrième « réplique (2). « Non, dit-il; Dieu n'abandonne l'homme ni « par défaut ni par mépris; il n'est pas d'un sage ouvrier de « planter là son œuvre, tant qu'il peut la perfectionner; non, « il n'est pas possible que Dieu éprouve pour l'homme de l'a- « version après lui avoir prodigué les dons de la raison. Et ce « n'est pas tout : dans la théophanie qui forme le dénouement « de ce drame moral, c'est Dieu lui-même qui reproduit ce « double argument en faveur de la Providence spéciale. Dans « sa première réponse, il la montre résultant de sa sagesse et « de sa puissance; dans la seconde, il la fonde sur sa justice, « incompatible avec ce prétendu mépris du Créateur pour ses « créatures (3). Et Job, s'inclinant devant cette double dé- « monstration, confesse son erreur en disant à Dieu : « Tu peux « tout, c'est-à-dire tu possèdes la puissance infinie; rien ne « t'échappe, c'est-à-dire tu as la sagesse infinie (4). »

Chapitre 11. — De la Providence spéciale à l'égard de l'homme, considérée comme une conséquence nécessaire de la Providence générale envers les espèces animales :

« Rien de plus admirable assurément que l'attention et la « prévoyance que nous découvrons dans l'organisme de chaque « espèce animale. Voyez d'abord les bêtes a cornes brouter « l'herbe des champs, la matière qui sert à la formation des in- « cisives étant absorbée chez eux par les cornes; voyez les « bêtes et les oiseaux de proie, munis de défenses pour saisir « leurs victimes et possesseurs d'un venin propre, en guise de « feu, à cuire leurs aliments; voyez les petits du corbeau « trouvant leur nourriture d'une façon toute miraculeuse; « voyez la fourmi si laborieuse, si active à faire ses provisions; « voyez le chameau avec son long cou, proportionné à la hau- « teur de ses jambes, indispensable pour le mettre à même de

(1) Job, XVII, 17 et 18; X, 3.
(2) Job, XXXVI, 5-11.
(3) Job, 38; XL, 8-14.
(4) Job, XLII, 2.

« prendre ses aliments. En un mot, il n'y a point d'espèce ani-
« male qui ne révèle, chacune à sa façon et sous les formes les
« plus variées, la sagesse providentielle empreinte dans son
« organisation comme dans son genre d'existence. « C'est
« vrai, nous dira-t-on; il y a là une preuve évidente d'une
« Providence générale qui veille sur les espèces. Mais com-
« ment voulez-vous en déduire la Providence spéciale, indivi-
« duelle, s'attachant à chaque homme en particulier? — Par
« une raison bien simple, répond l'auteur: c'est que la dis-
« tance est bien moins grande d'une espèce animale à l'autre
« que d'un individu humain à l'autre. Il faut bien se dire que
« la race humaine offre autant d'espèces qu'elle compte d'indi-
« vidus; à elle seule, elle présente toutes les variétés possi-
« bles, toutes les classifications imaginables. D'un côté, vous
« avez des hommes qui, par leurs appétits et leurs instincts,
« se distinguent à peine de la brute; de l'autre, des personna-
« lités qui, grâce à leur intelligence et à la hauteur de leurs
« aspirations, semblent plutôt appartenir à la sphère des anges.
« Et l'on oserait prétendre que pour ces innombrables espèces
« humaines, car, encore un coup, ce sont de véritables *espèces*,
« il n'y a qu'une Providence unique, tandis que chaque *espèce*
« animale a la sienne! Aussi bien la Providence spéciale, ayant
« des rapports particuliers et directs avec chacun de nous, est
« seule de nature à nous expliquer la diversité et la multipli-
« cité des manifestations qui nous la révèlent : la prophétie,
« le songe, la vision, les châtiments ordinaires et extraordi-
« naires, les maladies, les souffrances morales, etc. C'est en-
« core Elihu qui nous signale cette diversité comme une preuve
« péremptoire de la Providence spéciale : il parle du songe et
« de la vision nocturne, de la maladie, de la prison, de la mi-
« sère (1); il y voit autant d'avertissements par lesquels Dieu
« nous invite à nous amender et à rentrer dans la bonne voie;
« tant pis pour nous si, au lieu d'en profiter, nous les attri-
« buons au hasard..... »

(1) Job, XXXIII, 15 et 19; XXXVI, 8-10 et 16.

Chapitre 16. — De la prière dans ses rapports avec le dogme de la Providence spéciale. Albou est le seul de nos grands théologiens qui traite de la prière à un point de vue dogmatique en la rattachant au principe de la Providence, et c'est son livre qui nous a servi de point de départ aux considérations que nous avons présentées à ce sujet (1). Reproduire la substance de son opinion sur la prière est pour nous un devoir que nous ne voulons éluder : « Croire à la Providence, dit l'auteur, c'est « croire en même temps à l'efficacité de la prière, de même « que s'abstenir de prier Dieu, c'est ou nier la Providence, ou « bien, tout en y croyant, douter du pouvoir de Dieu d'accor- « der à l'homme sa demande, seconde hypothèse non moins « condamnable que la première. La règle de conduite en cette « matière, c'est de croire en Dieu, d'avoir foi en son pouvoir « comme en sa justice, mais de douter de soi-même, de ses « droits, de ses titres aux faveurs providentielles (2). Il im- « porte d'autant plus de se pénétrer de cette vérité, à savoir « que les bontés de Dieu sont les effets de sa générosité, mais « nullement les conséquences de nos droits, qu'elle nous ex- « plique un fait qui nous étonne, nous voulons dire les dons « et les grâces dont Dieu comble parfois celui qui nous en pa- « raît le moins digne. C'est la prière qui lui vaut cette distinc- « tion, qui lui crée non pas des titres, mais une sorte de voie « divine par laquelle ces biens temporels lui arrivent. Un autre « point essentiel à constater, c'est que ce *droit de grâce* n'ap- « partient qu'à Dieu seul ; il ne le partage avec aucun être, ni « ange, ni esprit pur, ni sphère céleste, toutes ces forces, su- « périeures et inférieures, matérielles ou immatérielles, étant « limitées de leur nature et ne pouvant s'exercer que sur les « êtres qui sont appropriés à subir leur influence. Les élé- « ments et les planètes ont chacun sa destination propre et ne « sauraient empiéter les uns sur les autres. Telle est la doctrine

(1) Voy. ci dessus, même dogme, ch. II, § 3.

(2) Daniel, IX, 18 ; Job, XLI, 2, commenté par la Tradition ; Vaïkra Rabba, section 27.

« traditionnelle quand elle met en présence l'ange du froid et « l'ange de la chaleur, qui ne peuvent sortir de leur spécialité « que de par la volonté formelle de Dieu (1). Il est donc bien en« tendu que les forces de la nature, célestes et terrestres, ne peu« vent pas plus changer leur caractère qu'étendre leur influence « en dehors de leur rayon........ Il s'ensuit qu'on ne saurait « adresser ses prières à aucun des corps célestes qui agissent « fatalement, mais à Dieu seul, qui agit librement, sciemment, « qui a la faculté de faire une chose ou son contraire, d'exaucer « ou de rejeter nos supplications (2). »

Chapitre 17. — L'auteur complète ses considérations sur la prière : « Dieu est l'unique dispensateur du bien ; c'est ce qu'il « est facile de démontrer. La générosité, prise dans un sens « absolu, repose sur quatre conditions essentielles. Il faut que « l'auteur de la générosité soit : 1° immuable ; 2° tout-puissant, « n'ayant besoin du concours de personne (3) ; 3° disposant « dans la même mesure du pour et du contre, eu égard à « l'immense variété et à la contradiction de nos désirs (4) ; « 4° placé au-dessus de tout obstacle, ne rencontrant rien qui « fasse échec à sa volonté (5). Or, ces quatre conditions indis« pensables au vrai distributeur des grâces ne se trouvent « réunies qu'en Dieu, ainsi que le proclame Moïse dans son « chant final (6). Après avoir insisté de nouveau sur la con« venance de solliciter de Dieu non pas la justice, mais la « grâce, l'auteur fait une remarque importante relativement à « la source d'où doit jaillir la prière. Elle doit procéder, dit-il, « de l'intelligence, et non pas du sentiment, car ce n'est que « par l'esprit que nous puissions reconnaître en Dieu le sou« verain arbitre des personnes et des choses. Sans doute, la « sensibilité est souvent le mobile qui agit sur nous le plus di« rectement ; mais il n'en est pas moins vrai que la saine im-

(1) Talmud, Pessahim, 118.

(2) Psaumes, CVII, 6 ; Jonas, II, 3 ; II Chron., XXX, 12 et 13.

(3) Isaïe, XLIV, 24.

(4) Isaïe, XLV, 7.

(5) Job, IX, 12.

(6) Deutér., XXXII, 39.

« pulsion à la prière gît dans la faculté intelligente (1), et que « nos rapports avec Dieu doivent avoir leur point de départ « dans la plus noble partie de nous-même. »

Chapitre 18. — Des objections contre la prière. — « Ces « objections sont analogues à celles qu'on a formulées contre la « prescience divine (on sait qu'Albou traite de la prescience « avant la Providence). On pose le dilemme suivant : « Ou « bien Dieu a décidé de faire du bien à tel individu, ou il ne « veut rien faire pour lui, et, dans l'un comme dans l'autre cas, « à quoi bon la prière ? Que peut-elle contre la volonté de Dieu ? « Comment aurait-elle pour effet de faire vouloir à Dieu ce qu'il « ne voulait pas d'abord, ou de faire en sorte qu'il ne veuille plus « ce qu'il voulait auparavant ? » La solution est identique à « celle qui a servi au problème de la prescience...... : c'est-à- « dire qu'il ne faut pas plus se préoccuper de la difficulté de « concilier la prière avec l'immutabilité de Dieu que nous ne « le faisons à propos de l'incompatibilité de la prescience de « Dieu avec la nature du possible. Ici encore le livre de Job « nous donne l'objection et la réponse. Job ne croit pas à l'effi- « cacité de la prière ; il croit à la fatalité, au destin, il taxe la « prière de démarche vaine et stérile : « A quoi bon adorer « Dieu ? de quelle utilité est pour nous la prière ? » s'écrie-t-il (2). « Mais Zophar et Eliphaz le reprennent vertement là-dessus : « Zophar, en lui reprochant cette outrecuidance, en l'assurant « que la prière jointe à la réparation du mal porte des fruits « assurés (3) ; Eliphaz, en lui faisant observer que, s'il nous « fallait rejeter la prière à cause de la modification qu'elle sem- « blerait entraîner dans la volonté de Dieu, il faudrait par le « même motif s'inscrire en faux contre la prescience divine, en « tant qu'incompatible avec la nature du possible, nier la con- « naissance de Dieu, et finalement ne voir dans l'univers que « l'œuvre du hasard qu'il appelle *Orah Olam* (4). « Essaye

(1) Psaumes, X, 17 ; Isaïe, LXV, 24 ; Daniel, X, 12.
(2) Job, XXI, 6-15.
(3) Job, XI, 13 et 14.
(4) Job, XXII, 13-15.

« donc d'invoquer Dieu, dit-il à Job, et tu ne tarderas pas à « ressentir les effets de tes supplications (1). »

Dans les chapitres suivants, l'auteur se livre encore à de hautes considérations sur la nature et l'essence de la prière. Nous regrettons de ne pouvoir le suivre sur ce terrain ; mais ce serait nous écarter trop de notre sujet, et nous devons nous borner à en donner l'indication sommaire. Il traite de la bénédiction patriarcale, qu'il considère comme participant de la prière et de la prophétie (chap. 19) ; il cherche à expliquer l'insuccès de certaines prières, notamment de celle de Moïse demandant à entrer dans la Terre sainte (chap. 21) ; il la présente comme une sorte de panacée universelle (chap. 20) ; il fait connaître les éléments qui sont indispensable à cet acte d'adoration, savoir : le recueillement, le choix des expressions, le débit et l'accentuation ; il constate la supériorité de la prière collective sur la prière individuelle. Nous devons terminer ici le résumé de la théorie d'Albou sur la Providence et en faire une courte appréciation.

APPRÉCIATION DE LA DOCTRINE D'ALBOU SUR LA PROVIDENCE.

Une partie des lacunes que nous avons signalées dans la démonstration de Maïmonide ont été comblées par Albou. Ce n'est plus la Providence spéciale qui seule occupe la scène ; la donnée devient plus large, et notre auteur, moins préoccupé des doctrines philosophiques que Maïmonide tient tant à combattre ou à s'assimiler, ne se laissant pas enfermer dans ce cercle de Popilius, partage son attention entre la Providence générale et la Providence individuelle. Un autre point à constater à l'avantage d'Albou, c'est que, tandis que le maître consacre la majeure partie de son argumentation à démolir Aristote, Ascharites et Motazales, et se contente d'affirmer sa propre opinion plutôt que de la prouver, ce dernier se livre à une démonstration en

(1) Job, XXII, 27 et 28.

règle portant également sur les deux côtés de la Providence. C'est la partie remarquable, originale, de l'étude que nous venons d'analyser ; il s'y élève à toute la hauteur d'un organe autorisé de la théologie ; il s'appuie sur le fond solide des lois physiques et météorologiques. C'est l'émergement du continent (1), c'est la pluie dans ses irrégularités, nous allions dire dans ses caprices, ne procédant ni de l'ordre naturel, qui s'accuse par sa régularité, ni du hasard, qui se fait remarquer par l'absence de toute stabilité, et, par conséquent, ne pouvant émaner que de la volonté providentielle, attendu qu'en dehors des causes naturelles et fortuites, il ne reste que la cause première et universelle. Mais la plus belle de ses preuves, chef-d'œuvre de bons sens et de raison, c'est celle qui fait découler la Providence spéciale des entrailles mêmes de la Providence générale, c'est cette comparaison entre l'individu humain et l'espèce animale, cet aperçu, à la fois si ingénieux et si vrai, de la distance bien autrement grande entre deux membres du genre humain qu'entre deux espèces animales : l'un s'élevant par son intelligence et ses efforts moraux jusqu'à la perfection angélique, devenant presque un Dieu, comme dit le Psalmiste (2); l'autre se laissant entraîner par les sens et les passions grossières jusqu'au niveau et même au-dessous de la bête. Est-il admissible que Dieu n'accorde pas à deux individualités d'une distinction si nette, si tranchée, autant d'attention qu'il donne, par exemple, à la famille du lion et à celle du tigre, qui, malgré leurs nombreux points de similitude, ont chacune cependant sa conformation propre ?

Quant à la spiritualité du contact providentiel, Albou n'ajoute rien à la doctrine du maître, qu'il adopte purement et simplement. Ce dernier, du reste, a laissé peu ou rien à dire sur ce point, qu'il a parfaitement déterminé.

Les arguments d'Albou, puisés dans le spectacle de la nature

(1) Cf. le livre Yikawou Hamaïm de Samuel ibn-Tibbon, qui développe cette preuve *ex professo*.

(2) Psaumes, VIII, 6.

et dans l'observation des phénomènes physiques, ont pour la vraie théologie d'autant plus de valeur qu'il les appuie sur l'Écriture, qu'il les met sous le patronage des livres saints. Signalons surtout le parti qu'il sait tirer du livre de Job, qui est réellement un riche répertoire d'observations faites sur la nature. Sans apprécier pour le moment la valeur théorique de ce monument, sur lequel nous aurons à revenir en traitant la question du malheur des justes et du bonheur des méchants, nous ne pouvons nous défendre de rendre hommage au judicieux emploi fait par notre auteur des textes, notamment de la doctrine d'Élihu. Non, Élihu ne se borne pas, comme le pense Maïmonide (1), à asseoir la Providence spéciale sur la base obscure de l'avertissement donné par le songe ou la maladie; ce serait mutiler la thèse du plus puissant argumentateur de Job que de la réduire à ces proportions mesquines. Sa véritable base, large et solide, c'est la nature, la nature dans ses manifestations diverses et multiples: c'est la pluie, c'est la rosée, ce sont les phénomènes de la météorologie, ce sont les merveilles de la géologie. Il nous fait voir la Providence, comme le fait ensuite Dieu lui-même en s'adressant directement à Job, dans la force qui a créé tous ces prodiges, et qui fait jaillir de leur antagonisme même l'harmonie universelle. Par l'importance qu'il donne à la preuve physique de la pluie, Albou se rattache étroitement à la doctrine traditionnelle, qui, nous l'avons démontré, émet la même opinion et reconnaît aussi dans le fait de la *subsistance* le signe infaillible de l'action providentielle.

Notons enfin les considérations de l'auteur sur la prière, rameau détaché du dogme de la Providence, sur la prière, qui ne serait plus qu'une branche morte et flétrie si cette racine immortelle cessait de la nourrir de sa séve. Il n'est pas indifférent, à coup sûr, même au point de vue moral et pratique, de souder l'un des actes les plus généralement répandus de la religion, l'acte par excellence du culte public et privé, de le souder à l'un des principes fondamentaux. C'est conforme à la donnée

(1) Cf. *Guide*, IIIe partie, chap. 13.

des maîtres de la théologie, à celle de Moïse, qui, nous l'avons constaté tant de fois déjà, enchâsse le dogme dans les lois et les prescriptions faites pour le féconder.

Il y a donc progrès, progrès notable, dans la thèse d'Albou. Il ne se contente plus d'envisager le dogme du seul point de vue de la Providence spéciale, sous l'angle aigu de la répartition inégale des biens de la terre; il en restitue la plupart des éléments, sinon tous; il en reproduit les formes essentielles d'après nature, nous voulons dire selon l'Écriture et la Tradition; il élargit sensiblement le cadre tracé par Maïmonide.

§ 3. *Isaac Erama.*

Bien que nous n'ayons pas l'habitude de faire l'exposé théorique et textuel des opinions de cet illustre rabbin en matière de dogmes, et que nous les fondions ordinairement avec les enseignements talmudiques dont il s'inspire, nous croyons ici devoir reproduire sommairement, mais fidèlement, les idées qu'il professe sur la Providence, et qui sont disséminées dans les dissertations qui forment le fond de son commentaire sur le Pantateuque. Nous lui devons d'autant plus cet hommage qu'il nous a été d'un grand secours dans cette étude; car c'est lui qui, le premier, a formulé nettement le principe de la distinction entre l'ordre naturel et l'ordre providentiel. Voici donc la substance de sa théorie :

« Par rapport au gouvernement de l'univers, il existe deux « natures, ou, pour mieux dire, deux ordres (1) : le premier, c'est « l'ordre naturel, aveugle et fatal, toujours identique à lui-même « depuis l'origine du monde, ne se souciant ni des causes, ni « des effets, ni des personnes, ni du temps; le second, c'est « l'ordre providentiel, c'est-à-dire spirituel, intelligent, coexis- « tant avec le premier depuis la création, attendu que ce que « nous appelons miracle et fait surnaturel remonte à la genèse

(1) Akéda, dissertation 15.

« primitive et coïncide avec la formation même des éléments.
« Ainsi le surnaturel, qui est anomalie vis-à-vis de l'ordre
« naturel, est la loi normale de l'ordre spirituel. Maintenant,
« ce qu'il importe de constater dès le principe, c'est que l'or-
« dre spirituel ou providentiel n'existe que pour les hommes,
« et indirectement pour les choses, en tant qu'elles exercent une
« influence bienfaisante ou maligne sur la condition humaine.
« C'est à l'adresse des hommes que surgissent ces altérations
« et ces perturbations physiques qui effrayent le vulgaire, mais
« dont les sages et les pieux ont le secret. L'auteur cite ici et
« ailleurs (1), à l'appui de sa thèse, les passages talmudiques
« que nous avons expliqués plus haut (2) d'après son interpréta-
« tion. Nous ajouterons seulement ce qu'il dit sur la proposition
« qui s'applique au passage de la mer Rouge, à savoir que les
« deux interlocuteurs qui y figurent représentent deux opini-
« nions. D'après la première, il n'y aurait qu'un seul ordre,
« l'ordre naturel, avec ses exceptions, avec ses suspensions
« temporaires, prévues dès l'origine, ne faisant qu'une appa-
« rition instantanée, pour laisser aussitôt la nature reprendre
« son cours régulier. C'est la seconde opinion, celle de R. Jé-
« rémie, qui proclame deux ordres simultanés, ayant cha-
« cun son existence propre, et présidant, le premier, à tous
« les faits normaux, le second, à tous les faits anormaux, à
« cette série de miracles qui s'échelonnent le long du cycle bi-
« blique. Celle-ci est donc la vraie, dans la pensée de l'auteur.
« A ce propos, il combat l'opinion de Moïse de Narbonne (3),
« aux yeux duquel il n'y a qu'un seul ordre, qui ne serait ni
« tout à fait physique ni tout à fait providentiel; mais le
« naturel et le surnaturel se combineraient, ne différant
« entre eux que du plus au moins, différence dont la perception
« et la notion exacte constitueraient le degré prophétique.
« L'auteur traite cette assertion d'hérétique, contraire à la
« véritable pensée du maître, qui, dans son commentaire sur

(1) Akéda, dissertation 39 et 40.

(2) Voy. ci-dessus, même dogme, chap. 1 et 2.

(3) Voir ce commentateur du *Guide*, II[e] partie, chap. 29.

« la Mischna (1), reconnaît le double ordre que nous venons « d'indiquer et les fait remonter tous deux à l'origine de la « création. Ce double ordre ne se contente pas d'ailleurs de « s'affirmer purement et simplement; chacun d'eux contient le « principe de hiérarchie, qu'il est facile d'y découvrir : il con- « siste, pour l'ordre naturel, dans le rang relatif des sphères « célestes et des corps planétaires, depuis le septième ciel jus- « qu'à notre globe infime, le dernier sur l'échelle des mondes; « et, pour l'ordre providentiel, dans les générations d'hommes « saints et pieux qui se succèdent dans l'histoire. Sous ce dernier « rapport, il importe en effet de remarquer que, si l'ordre provi- « dentiel, comme il vient d'être établi, a été fait pour l'homme, « c'est pour l'homme fidèle à sa loi, à sa nature spirituelle. L'au- « teur en déduit cette conséquence, que la puissance et la réalité « de l'ordre surnaturel sont toujours en raison du nombre des « hommes d'élite dignes de cette marque de la sollicitude su- « prême : plus il y en a dans une génération, plus celle-ci est « sous la protection de la Providence; moins il y en a, et moins « il y aura de surnaturel, qui pâlira, s'éclipsera et finira par « disparaître. On ne saurait trop le répéter, l'ordre spirituel « dépend entièrement du degré de développement de la vie spi- « rituelle, celui-là ayant été fait pour celle-ci. Que si la vie spi- « rituelle bat en retraite devant la vie matérielle et ses exigences « démesurées, si l'homme déserte son poste, déchoit de son rang « pour descendre au niveau de la brute, il perd tous ses droits « aux bénéfices de l'ordre spirituel, et dès lors il est en butte à « toutes les fluctuations, à tous les orages de la vie organique, sans « protection contre les agressions du sort et du hasard. Et alors il « arrive parfois que l'homme, ainsi dégradé, perd jusqu'à cette « image divine, cette ressemblance d'en haut qui le caractérise, « et sa physionomie prend de plus en plus la forme bestiale. Il « en résulte que le respect inné que l'animal ressent pour « l'homme s'évanouit, que celui-ci ne lui inspire plus cette « crainte et cette terreur dont Dieu parle à Noé au moment de « renouveler le pacte d'alliance avec l'humanité. L'animal ne

(1) Maïmonide, Commentaire sur la Mischna Aboth ; chap. 5, Mischna 5.

« s'attaque à l'homme que tout autant qu'il croît reconnaître « en lui non plus son supérieur, mais son semblable (1). L'au- « teur pense trouver dans ce principe l'explication du miracle « de Daniel dans la fosse aux lions. Grâce à son éloignement « pour tout aliment impur, Daniel aurait à ce point conservé « ou perfectionné dans sa personne le type humain qu'il appa- « rut aux lions comme transfiguré. Il commente dans le même « sens, et d'une manière fort ingénieuse, un autre passage « talmudique, relatif au miracle de la fournaise ardente (2). »

Après cet exposé de principes au sujet de l'ordre naturel et de l'ordre providentiel, Erama en tire des conséquences morales et même ethnologiques. « Étant constaté, dit-il, que « l'ordre spirituel est en relation étroite avec l'intégrité de « l'idéal humain, il s'ensuit qu'il y a non-seulement sous ce « rapport différentes catégories parmi les hommes, mais encore « entre ces catégories mêmes une différence aussi radicale « que celle qui sépare l'homme de l'animal. Telle est, conti- « nue-t-il, la distinction tranchée entre Israël et les autres « nations, ou, pour mieux dire, entre le peuple de Dieu et les « nations profanes, dans le cas, bien entendu, où celui-là reste « fidèle à sa mission. Oui, le peuple de Dieu est aux autres ce « que l'homme est aux animaux ; et cela est si vrai, si incontes- « table, que l'Écriture s'exprime en termes parfaitement iden- « tiques sur l'infériorité de l'animal à l'égard de l'homme et « sur celle des gentils vis-à-vis d'Israël. Car, de même que la « terreur de l'homme pèse sur la bête qui lui sert de nour- « riture, de même — la crainte et la terreur d'Iraël pèseront « sur les peuples idolâtres (3), — et il dévorera les nations des « ennemis (4). — C'est par application de cette vérité, de cette « similitude entre l'animal et ce que l'on pourrait appeler « *l'homme-animal*, que David, au moment de combattre le « géant Goliath, Hercule grossier, le compare aux bêtes fé- « roces, à l'ours et au lion, dont il a triomphé déjà (5). »

(1) Talmud, Sabbath, 152 ; cf. ci-dessus, chap. 2, § 4.

(2) Talmud, Pessahim, 118.

(3) Deutér., XI, 25.

(4) Deutér., VI, 16 ; Nombres, XXIV, 8.

(5) I Samuel, XVII, 36

Nous ne suivrons pas l'auteur dans les développements qu'il donne à cette thèse de l'élection d'Israël, qu'il pousse jusqu'à ses conséquences extrêmes, au point d'avancer que l'organisation politique et religieuse de ce peuple était réglée sur celle du *Cosme* (1). Elle n'est d'aucun intérêt pour la question qui nous occupe. Mais nous devons donner une place à la tâche qu'il assignetant à l'ordre naturel qu'à l'ordre Providentiel (2).

« L'ordre naturel, selon Erama, a trois objets : 1° réaliser « la production et assurer la subsistance des êtres inorganiques « et organiques; 2° servir de terrain aux manifestations du « libre arbitre, qui ne peut se déployer que sur la scène du « monde (3); 3° servir d'instrument à l'ordre spirituel quand « celui-ci, par suite de la conduite des hommes, ne juge pas à « propos d'intervenir, aimant mieux laisser aller les choses « à leur cours ordinaire. Il entre dans quelques développe- « ments sur ce troisième point, dont il croit trouver la confir- « mation dans les prophéties de Jérémie conseillant à Juda « de se soumettre au joug du roi de Babylone, contrairement « aux suggestions des faux prophètes, qui annonçaient une dé- « livrance surnaturelle, mais à laquelle la corruption du peu- « ple ne lui donnait aucun droit. L'ordre spirituel, à son tour, « a deux objets : 1° diriger et protéger les personnages saints « et pieux, les adeptes de la loi divine en général, ce qui con- « stitue sa tâche régulière; 2° agir, mais exceptionnellement, « dans des cas d'impérieuse nécessité, sur les païens, sur les « non-israélites, ainsi que nous le savons par les catastrophes « du déluge et de Sodome, ou accidentellement, c'est-à-dire « en exerçant une influence médiate sur les hommes saints et « la nation sainte.

« Quant à l'action providentielle, Erama adopte la classifi- « cation à laquelle nous nous sommes arrêté. Il reconnaît « 1° une Providence générale; 2° une Providence nationale, « qu'il qualifie, lui, de *Providence israélite;* 3° une Providence

(1) Akéda, dissertation 32.

(2) Akéda, dissertation 56.

(3) Akéda, dissertation 3; Aboth, ch. 5, Mischna 1.

« individuelle, spécialement en rapport avec les justes. En ce « qui concerne la première, il enseigne que Dieu, bien qu'il ait « remis le gouvernement du monde à ce que l'on appelle *l'or-* « *dre planétaire*, ne l'abandonne jamais entièrement à la dis- « crétion de ce dernier. Aussi, quand il s'aperçoit que le désor- « dre moral s'empare de la totalité ou d'une portion notable « du genre humain, il intervient pour rectifier la marche de la « société, soit par un cataclysme universel, soit par la confusion « des langues, comme nous le dit la légende de la tour de Ba- « bel, soit enfin par la destruction d'une nationalité, enseigne- « ment qui nous donne la catastrophe de Sodome. La Provi- « dence *israélite*, selon l'auteur, l'emporte sur la première en « ce qu'elle ne se borne pas à une surveillancc générale et « lointaine, mais qu'elle se traduit par une sollicitude toute « particulière, et s'annonce par cette vigilance constante que « l'on n'exerce qu'à l'égard de ceux dont l'existence nous est « bien chère. Enfin, la Providence individuelle se met en rap- « port avec les justes, les pieux, les saints, avec tous ceux qui, « grâce à leur vie exemplaire, semblent vouloir s'identifier « avec Dieu, et, pour ce motif, méritent qu'il s'occupe d'eux « comme de lui-même. L'auteur invoque ici le témoignage « d'Aristote (1), rendant hommage, lui aussi, à cette sorte d'in- « timité qui règne entre Dieu et ses rares élus. Plus ils vivent « de la vie spirituelle, plus ils sont chers à Dieu, dit-il. Fidèle « à la vraie méthode théologique, qui se sert de l'Écriture « comme d'une pierre de touche pour éprouver les doctrines, « Erama appuie sa théorie, que nous venons de résumer, sur « le psaume XXXIII, dans lequel il croit trouver la sanction « de la triple Providence, d'abord générale, puis nationale, et « enfin spéciale pour les justes (2). »

Résumé général de la première partie du dixième dogme.

On ne vous en voudra pas d'avoir introduit dans notre cadre cette analyse succincte des idées professées par Erama sur la

(1) Aristote, *Éthique*, chap. 10.

(2) Voy. Akéda, dissertation 54.

providence. On s'apercevra sans peine qu'elles complètent celles qui ont été émises par Maïmonide et par Albou A lui l'honneur d'avoir été le premier à poser les bases des rapports, disons mieux, de l'harmonie qui règne entre l'ordre naturel et l'ordre providentiel, de cette alliance qui est la clef de tant de mystères, qui contient la réhabilitation éclatante et tout à fait rationnelle du miracle, qui sait mettre la paix et la concorde là où notre courte vue ne voyait que conflit et antagonisme. A lui encore l'initiative d'un tracé complet du dogme, de la détermination de ses trois aspects principaux, qui nous a mis sur la voie de tous les éléments constitutifs du dogme, d'une Providence partageant ses soins entre l'individu, la nationalité et l'humanité.

Nous avons vu se reproduire ici un fait spéculatif que nous avons eu déjà l'occasion d'observer à propos d'autres principes fondamentaux (1), à savoir que les organes de l'école théologique ont rarement embrassé un dogme quelconque sous toutes ses faces, chacun d'eux s'attachant à un côté différent qu'il s'efforce de mettre en lumière. Et l'unité, ou, pour mieux dire, la progression de la théologie, gît dans cet enfantement laborieux, successif, des grandes vérités dogmatiques. De là l'impérieuse nécessité de l'étudier dans ses principaux organes, à moins que l'on ne préfère aboutir à des résultats partiels qui ne seraient pas plus la véritable expression du dogme qu'une ébauche informe n'est une œuvre de maître. Et si nous étions assez heureux pour réunir tous les éléments qui entrent dans la notion de la Providence, nous le devrions à l'étude attentive des principes formulés pendant les trois cycles, le troisième enveloppant ses deux aînés comme le second enveloppe le premier. Le sujet est-il épuisé? Non, par cette raison bien simple qu'il est inépuisable. C'est surtout aux conceptions qui sont à la fois primordiales et éternelles que s'applique la qualification donnée par Job à la sagesse : « Incommensurable comme l'espace, infinie comme l'océan (2). » Il importe donc de travailler

(1) Voy. notre Théodicée et notre Révélation, *passim*.
(2) Job, XI, 9; Talmud, Eroubin, 21.

sans cesse à cette œuvre de reconstruction de la vérité religieuse; chaque pierre apportée à l'édifice est une marque de progrès; chaque pas fait en avant est une conquête au profit de la science sacrée. Ce qui n'importe pas moins, c'est de s'arrêter de temps en temps pour jeter un coup d'œil rétrospectif sur le chemin parcouru, sur le labeur accompli. Appliquons ce procédé à la Providence comme nous l'avons fait à l'égard des dogmes précédents.

Épars dans l'Écriture et dans la tradition, il s'agissait avant tout de recueillir les matériaux, de les classer suivant leur nature, de les approprier au monument que nous nous proposions d'élever. Pour nous acquitter de cette tâche, nous avons commencé par tracer ce que l'on pourrait appeler le domaine providentiel, envisageant le dogme tour à tour dans son essence, dans ses rapports généraux avec l'homme et la société, dans son action directe. Relativement au premier point, nous avons vu la Providence planant sur l'humanité, sur les diverses nationalités comme sur les innombrables individus, conservant la matière et l'esprit, s'étendant à la nature organique et inorganique, réalisant cette âme du monde confusément entrevue par la philosophie ancienne (1), veillant à son œuvre avec la sollicitude de l'habile ouvrier qui ne se repose que sur lui-même pour le gouvernement de la machine qu'il a créée avec amour. Sur le second point, nous nous sommes attaché à surprendre l'action providentielle dans ses manifestations principales. Nous l'avons trouvée en dehors comme en dedans de nous-mêmes : au dehors, dans le fait des subsistances ne faisant jamais complétement défaut ni aux hommes ni aux animaux, dans le paupérisme considéré comme le stimulant de la charité, dans cette chaîne d'or de la fraternité universelle unissant les hommes par le bienfait et par la gratitude, substituant à la simple juxtaposition des êtres le lien moral de la solidarité; au fond de nous-mêmes, dans cette confiance indestructible, dans cette foi profonde, intuitive, qui finit toujours par

(1) Voy. *Guide*, IIe partie, chap. 4.

nous ramener à Dieu, en dirigeant vers lui nos yeux avec nos cœurs, nos pensées avec nos paroles; et puis encore dans cet aiguillon de la souffrance, précieux avertissement qui s'adresse à tous les fils d'Adam, attendu qu'il n'y a personne au monde qui ne souffre ou dans son corps, ou dans son esprit, ou dans ses affections, ou dans son bonheur, ou dans ses intérêts. Enfin le troisième point, l'intervention providentielle proprement dite, a été mis en parfaite évidence par l'Histoire Sainte. Confirmant la doctrine d'Isaïe et de Job sur l'impuissance et la vanité des projets des méchants contre les justes, en dépit de l'habileté de leurs combinaisons, sanctionnant le précepte par l'exemple, l'Histoire Sainte nous montre Jacob échappant à la vengeance d'Ésaü, Joseph triomphant de l'implacable hostilité de ses frères, David évitant toutes les embûches de Saül et de ses ennemis, et, sur une scène plus vaste, Israël, pauvre agneau traqué par tant de chasseurs acharnés à sa perte, résistant à toutes les attaques, sortant de ses épreuves purifié et retrempé. Au-dessus de ces trois phases, et comme pour les unifier en un seul point lumineux, apparaît *la spiritualité du dogme de la Providence*, telle qu'elle nous est enseignée par les organes les plus autorisés de l'école théologique, cette spiritualité qui rejaillit sur le tout et qui s'insinue dans les moindres particularités, dans les coins les plus mystérieux de l'univers, embrassant les missions nationales et les tâches individuelles, montrant autant d'aversion pour *l'image de Dieu* qui se dégrade et s'avilit que d'affection et de sympathie pour celle qui se mire dans la perfection intellectuelle et morale, et qui ne veut voir la figure humaine que dans la dignité humaine !

Nous doutons fort que la raison moderne soit en mesure de nous fournir des enseignements comparables à ceux qui se sont si largement déroulés devant nous, et nous n'hésitons pas à prédire de grandes destinées au dogme de la Providence tel qu'il est professé par le judaïsme.

DEUXIÈME DIVISION.

DU LIBRE ARBITRE.

DEUXIÈME DIVISION.

DU LIBRE ARBITRE.

Il serait oiseux de démontrer que la question du libre arbitre se rattache étroitement à celle de la Providence. Si Maïmonide a oublié de mentionner cette corrélation dans son formulaire dogmatique, il a réparé l'omission dans son traité théologique, où il commence son exposé de la Providence dans les termes suivants : — « C'est un principe fondamental de la loi de Moïse, « que l'homme possède dans toute sa plénitude la faculté d'agir ; « que par sa nature, par son choix comme par sa volonté, il « fait tout ce qu'il nous est possible de réaliser dans les limites « posées à notre activité (1). » — Nous croyons d'ailleurs avoir établi que, si le libre arbitre n'existait pas, l'ordre providentiel perdrait sa principale raison d'être. Si rien ne change ni ne se modifie, si les éléments intellectuels et moraux sont, aussi bien que la matière, sous l'influence d'une loi immuable, l'ordre naturel suffirait à cette tâche. L'intervention constante et directe de Dieu ne se comprend qu'en tant qu'il s'agit de rectifier les déviations de l'individu et de la société, lorsqu'ils s'écartent par trop du chemin qui leur est tracé. C'est alors que la Providence a soin de corriger ces écarts, en ramenant l'homme dans la voie qui conduit au juste et au bien. C'est parce qu'il a plu à Dieu de créer l'homme libre qu'il s'est obligé

(1) *Guide*, III[e] partie, chap. 17, cinquième opinion. Cf. Yad ha-Hazaka, I[re] partie, traité de la Pénitence, chap. 6, halacha première.

à le surveiller, à le suivre dans toutes les sinuosités de la vie, sans jamais se relâcher dans sa vigilance, comme le dit le poëte sacré : « Il ne dort ni ne sommeille, le gardien d'Israël (1). » Nous n'en dirons pas davantage pour justifier le plan que nous avons adopté, et qui consiste à traiter du libre arbitre à la suite de la Providence.

CHAPITRE Ier. — Du libre arbitre selon l'Écriture.

§ Ier. *Les textes bibliques et leur explication.*

Il suffit d'y mettre un peu de bonne foi pour reconnaître à la Bible le mérite d'avoir affirmé hautement, solennellement, le principe du libre arbitre. Qui ne voit tout d'abord que la législation de Moïse manquerait de base si elle n'avait pour fondement la liberté humaine? Sans parler des châtiments corporels et de la vindicte publique qui forment la sanction pénale des lois de toutes les nations, qu'est-ce donc que l'assentiment et la colère de Dieu, si souvent invoqués par le législateur, présentés comme les compagnons inséparables du mérite et du démérite? La rémunération divine implique la responsabilité humaine, de même que celle-ci implique la liberté. Que fait donc la Bible? Elle n'attend pas jusqu'à la promulgation de la loi pour proclamer le libre arbitre ; elle en fait la base des premiers rapports de Dieu avec l'homme. Quel est, en effet, l'objet de la première révélation faite à Adam? C'est la défense de manger du fruit de l'arbre de la science : or on ne défend qu'à celui qui possède la faculté d'enfreindre. Cela résulte plus clairement encore de l'interrogatoire subi par les coupables, l'homme rejetant la faute sur la femme, la femme sur le serpent tentateur ; c'est-à-dire qu'ils plaident non pas la fatalité

(1) Psaumes, CXXI, 4.

ni la contrainte matérielle, mais les circonstances atténuantes, motivées par une certaine pression morale, par l'entraînement et la séduction (1). Remarquez encore que ce système de défense n'est pas admis par le juge suprême et que l'arrêt prononcé par lui sortit, comme on dit au palais, son effet plein et entier. Pourquoi? Évidemment parce que Dieu a départi à l'homme la liberté morale à dose suffisante et que celui-ci se trouve armé d'une force de résistance propre à le faire triompher des attaques de ce genre.

Veut-on quelque chose de plus formel? On n'a qu'à prendre la révélation de Caïn : « Le péché t'attend à la porte, lui est-il dit; il cherche à t'attirer à lui, mais tu en es le maître (2). » Peut-on dire plus nettement à l'homme : Tu es libre, mais responsable ; tu as une lutte à soutenir, mais tu n'es le jouet d'aucune fatalité ; tu as un redoutable ennemi à combattre, mais tu es armé pour le combat et pour la victoire? Ainsi la révélation primitive et la révélation sinaïque sont d'accord sur ce point capital.

Est-ce tout? Non, il y a quelque chose de mieux encore. En pareille matière, l'alliance de la théorie avec la pratique, de l'idée avec le fait, est presque de rigueur, et le génie organisateur de Moïse ne pouvait pas s'y tromper. Sachant que la fatalité joue un grand rôle dans les mœurs des anciens peuples de l'Orient, berceau d'Abraham et de la race hébraïque ; ne voulant pas, d'un autre côté, que l'intervention divine, qui occupe l'avant-scène dans sa constitution, vienne jamais à étouffer la voix du libre arbitre, le législateur a soin de consolider le principe de la liberté en le traduisant en acte, en en faisant l'objet d'une de ces manifestations grandioses dont le souvenir devait se perpétuer à travers les générations. Il s'agit de la solennité prescrite par Moïse et accomplie par Josué (3), de la proclamation des bénédictions et des malédictions dans la vallée

(1) Voy. notre Révélation, p. 25-26.

(2) Genèse, IV, 7. Cf. notre Révélation, l. c.

(3) Deutér., XI, 29 ; XXVII, 11-14 Josué, VIII, 30-35.

qui sépare le mont Garizim du mont Ébal, sur chacun desquels se tenaient debout six tribus, la moitié d'Israël, sanctionnant par un unanime et retentissant *Amen* cette profession de foi de la liberté morale faite à haute et intelligible voix par les lévites. Ce n'est pas nous, à coup sûr, qui afficherons le dédain pour l'enseignement théorique ; ce n'est pas nous qui contesterons l'efficacité de la doctrine qui s'infiltre lentement dans les couches populaires, semblable à la goutte d'eau qui creuse à la longue le plus dur rocher. Mais cela ne nous empêche pas de rendre justice à ces commémorations et journées historiques qu'on peut appeler à bon droit les *champs de mai* de la religion, où la vérité semble s'élever sur le pavois pour être acclamée par les masses. C'est à cette catégorie qu'appartient la manifestation sur les monts Garizim et Ebal, où la grandeur majestueuse de la scène fut appropriée à la grandeur imposante de la cérémonie.

Si de Moïse nous passons aux prophètes et à leur enseignement, nous verrons que le libre arbitre y coule à pleins bords, le prophétisme n'étant après tout qu'un appel incessant et pressant à cette noble faculté. Qu'est-ce donc que ces brûlantes exhortations au sujet de l'intelligence et de la pratique de la loi, et ces menaces dirigées contre les violations religieuses et morales, et ces perspectives d'une brillante régénération, promise comme la récompense d'une douloureuse expiation ? Ce sont autant de tableaux d'une réalité qui n'est possible qu'avec la liberté humaine. Parmi les termes dont ces prédicateurs inspirés se servent pour flétrir la conduite et les défections d'Israël, nous remarquons celui de *prostitution* ou d'*infidélité*, dont les remontrances d'Osée et d'Ezéchiel sont pleines (1). Tout le monde connaît la femme éhontée du premier, ainsi que la sanglante satire du dernier, représentant Juda et Israël, Jérusalem et Samarie, sous la figure de deux sœurs livrées à la plus infâme prostitution. Eh bien, l'infidélité n'est-elle pas le corrélatif de la liberté ? N'implique-t-elle pas la faculté de choisir, de pas-

(1) Osée, chap. 1, 2, 3, 4, 5, 7 et 9 ; Ézéchiel, chap. 16 et 23 ; Jérémie, chap. 3.

ser d'un extrême à l'autre, de déserter la vertu pour le vice, la voie du devoir pour les sentiers sauvages de la licence? Un autre terme non moins significatif, et dont l'emploi remonte d'un côté jusqu'à Moïse, pour redescendre de l'autre en pleine tradition, c'est celui du *retour vers Dieu*, résumant en lui l'ensemble des actes et des sentiments de la pénitence (1). Or ce retour ne peut s'effectuer que par le fait de l'initiative personnelle, et, par suite, d'une impulsion interne venant en droite ligne du libre arbitre. S'il est un acte au monde qui soit en contradiction avec le principe du fatalisme, c'est assurément l'acte du retour vers Dieu, de cette précieuse Theschouha (תשובה), réaction énergique contre la pression de la matière, la contrainte des sens et la violence des passions. Il s'ensuit que l'on comprendrait fort mal les prophètes et le prophétisme si on se laissait aller contre eux à des soupçons de tiédeur ou de froideur par rapport à la liberté morale. Elle s'y trouve broyée avec les couleurs qui caractérisent la langue spéciale de ces envoyés divins.

§ 2. *Solution des objections tirées de l'Ecriture contre le libre arbitre.*

En regard des paroles et des actes que nous venons de citer en faveur du libre arbitre, il s'en présente d'autres qui sembleraient le mettre en question et lui substituer la fatalité. Il y a d'abord l'objection bien connue de l'*endurcissement du cœur de Pharaon*, opéré par Dieu lui-même, *endurcissement* qui se reproduit à l'égard du roi Si'hon, des peuplades chananéennes, voire même d'Israël en décadence (2). On sait que les détracteurs de la Bible ont fait grand bruit de l'endurcissement de Pharaon, de Pharaon qu'ils n'hésitent pas à présenter comme

(1) Deutér., chap. 30; Isaïe, 55; Jérémie, 3 et 4; Ézéchiel, 18; Osée, 14; Joël, 2. Talmud, traités de Rosch Haschana et de Yoma, et *passim*.

(2) Exode, chap. 5, 9, 10, 11 et 12; Deutér., II, 30; Josué, XI, 20; Isaïe, VI, 10.

l'innocente victime des vengeances d'en haut, dont Moïse se faisait l'instrument. Pour ne pas empiéter sur le terrain de la tradition et de l'école théologique, qui toutes les deux s'occupent de l'objection, nous voulons nous en tenir strictement au texte de l'Écriture, et montrer qu'on aurait grandement tort d'en arguer contre le libre arbitre. Commençons par donner gain de cause à nos adversaires ; prenons à la lettre l'endurcissement du cœur de Pharaon ; supposons que c'est la volonté de Dieu qui le maintient en état de révolte, qui étouffe dans le cœur du tyran tout retour aux sentiments de justice et d'humanité. Qu'est-ce que cela prouve? Que le libre arbitre n'existe pas? que « *l'homme s'agite et Dieu le mène* »? Pas le moins du monde. Il n'en résulterait qu'une chose, à savoir qu'il peut arriver, mais tout à fait exceptionnellement, que des criminels déjà endurcis sont parfois maintenus, fortifiés dans leur état mental, s'il plaît à Dieu de leur infliger un châtiment exemplaire, de façon à faire tourner leur culpabilité même au profit de l'instruction des rois et des peuples. Mais n'est-ce pas une vérité vulgaire, un argument du sens commun, que l'exception confirme la règle? Et cette violence faite à un pécheur hors ligne, et cette contrainte exercée sur un méchant obstiné, ne sont qu'une preuve de plus à l'appui de la liberté humaine dans l'état normal et habituel. S'il n'en était pas ainsi, la Bible nous annoncerait-elle, comme à son de trompe, non pas une fois, mais dix fois, que Dieu fortifia le cœur de Pharaon? Il faut bien que ce soit là une anomalie, un fait irrégulier, en opposition avec le cours ordinaire des choses, pour que le récit le relève à tant de reprises, au moyen de cette phrase stéréotypée : « Et j'endurcirai le cœur de Pharaon, et Dieu endurcit le cœur de Pharaon. » C'est un miracle, si l'on veut, un miracle de plus à enregistrer au nombre de ceux qui constituent l'épopée de l'Exode. C'est une suspension *sui generis* de l'ordre naturel, un point d'arrêt dans l'action du libre arbitre, au même titre que les dix plaies sont une suspension de l'ordre physique. On le voit bien, loin d'en sortir mutilé, le principe y gagne cette stabilité de la règle mise en regard de l'exception.

Mais tout ceci n'est qu'une hypothèse; nous avons raisonné dans le sens de nos contradicteurs. En réalité, l'expression d'endurcissement du cœur opéré par Dieu ne saurait être prise à la lettre; ce serait oublier les plus graves enseignements de la théodicée, notamment la théorie des anthropomorphismes (1). Il a été établi que tout fait ou idée qui s'écarte sensiblement de l'action ou de la pensée régulière est réputé œuvre divine. Le vent de Dieu, la flamme de Dieu, les cèdres de Dieu (2), expriment l'idée de l'extraordinaire, du prodigieux. Nous sommes d'autant plus fondé à appliquer cette interprétation à l'endurcissement de Pharaon que le récit lui-même a soin de nous la suggérer dès le début. C'est à la première apparition de Dieu à Moïse, c'est dans sa première allocution, qu'il lui tient ce langage: « Je sais que le roi d'Égypte ne vous laissera pas aller, pas même sous les coups de ma main puissante..... jusqu'à ce que je déploie ma force et que je l'accable sous le poids de mes prodiges; alors seulement il vous lâchera (3). » Est-ce clair? Dieu signale à Moïse les difficultés de sa mission; il le prévient qu'il aura affaire à un roi puissant, orgueilleux, doué d'une forte dose d'énergie et d'obstination, nullement disposé à céder autrement qu'à la dernière extrémité. Mais, persistera-t-on à objecter, si ce n'est qu'une figure, si Pharaon ne fait que céder à son propre entêtement, pourquoi Dieu ne l'écrase-t-il pas d'un seul coup? pourquoi ne rend-il pas le miracle plus éclatant par la soudaineté de la catastrophe? L'objection est encore prévue, et l'Écriture a soin de nous expliquer la conduite de Dieu à l'égard du roi d'Égypte : « Je pourrais bien, lui fait-il dire par Moïse, t'anéantir, toi et ton peuple, par le fléau de la peste; si je t'ai maintenu, c'est pour te montrer ma force et faire connaître mon nom par toute la terre (4). » Pour plus de certitude, la chose est répétée à Israël dans des termes identiques : « C'est moi, dit l'Éternel, qui ai endurci le cœur de Pharaon afin de dé-

(1) Voy. notre Théodicée, p. 217-268.

(2) Nombres, XI, 31; Psaumes, CIV, 16; Cantiques, VIII, 6.

(3) Exode, III, 19 et 20.

(4) Exode, IX, 15 et 16.

ployer contre lui tous mes miracles, afin de perpétuer chez tes fils et tes petits-fils le souvenir des prodiges opérés en Égypte ; vous saurez ainsi que je suis le Seigneur (1). » Qu'est-ce à dire ? Que la grandeur du châtiment est proportionnée à la force de la rébellion : plus celle-ci prend de l'intensité, et plus Dieu saura la faire tourner à sa gloire et au triomphe des vrais principes. Maintenant, rien de plus facile que d'étendre cette interprétation qui jaillit du texte à tous les cas semblables mentionnés dans la Bible. La défaite de Si'hon et l'extermination des Chananéens répondaient si bien aux desseins de Dieu sur Israël que l'on est en quelque sorte tenté de voir sa volonté divine dans le fait de leur résistance suivi de leur destruction. En définitive, qu'on les prenne dans le sens littéral ou qu'on leur applique l'exégèse des anthropomorphismes, ces expressions aux semblants fatalistes n'infirment en rien le principe du libre arbitre. C'est le cas ou jamais de dire avec l'auteur des Proverbes : « Quand la sottise de l'homme pervertit sa voie, il s'en prend à Dieu (2). » Quant à cet étrange passage d'Isaïe, disant : « Que l'on bouche le cœur de ce peuple, qu'on lui durcisse les oreilles, qu'on détourne ses yeux, de peur qu'il ne voie, n'entende, ne comprenne et ne fasse quelque effort en vue de sa guérison (3) », il suffit vraiment de la moindre perspicacité pour y découvrir l'indice d'une situation désespérée, d'une démoralisation incurable, d'un peuple courant follement à sa ruine. Elles subsistent donc dans leur intégrité, les paroles du législateur : « J'ai mis devant toi la vie et la mort, la bénédiction et la malédiction ; choisis la vie (4). »

§ 3. *Des limites de la liberté morale.*

Après avoir affirmé le principe de la liberté morale, il importe d'en fixer les limites, de dessiner les contours de sa sphère d'action. Et d'abord, n'est-elle pas illimitée? Voilà bien une hypo-

(1) Exode, X, 1 et 2.
(2) Prov., XIX, 3; cf. Talmud, Taanith, 9.
(3) Isaïe, VI, 10.
(4) Deutér., XXX, 19.

thèse qui reçoit un double démenti de la part de l'expérience comme de la religion elle-même. La première nous fait voir la liberté humaine entourée de toutes sortes d'entraves dans son passage de l'état virtuel à l'état réel, du domaine du *moi* dans celui du *non-moi*. Que de projets avortés, que de dessein échoués, que de résolutions inaccomplies dans le cours de la vie! Et notez bien que nous ne parlons ici des entreprises mondaines, des affaires de plaisir ou d'intérêt, dans lesquelles la liberté morale est moins impliquée que la passion ou l'instinct. Non, il s'agit des actes de piété ou de vertu, souvent empêchés par des obstacles indépendants de notre volonté, tels que la maladie, les accidents, la perte de la fortune, et mille autres circonstances imprévues. Est-ce que le libre arbitre ne se heurte pas journellement contre ces écueils qu'il rencontre soit sur la haute mer, soit au moment de rentrer dans le port? Quelle est donc cette liberté si peu maîtresse de ses actes et du terrain où elle doit se déployer? Et si nous nous tournons du côté de la religion, de la religion que nous venons de voir proclamer si formellement la liberté du choix entre le bien et le mal, ne sommes-nous pas frappé du spectacle de l'antagonisme entre la liberté et la volonté providentielle? Sans revenir sur la doctrine d'Isaïe et de Job, amplement exposée (1), qui nous montre Dieu prenant souvent plaisir à déjouer les desseins le plus habilement combinés, nous citerons quelques textes, formulés en sentences et en préceptes autoritaires, qui sembleraient réduire à zéro la part de la liberté. Voici les plus expressifs : « Nombreuses sont les pensées dans le cœur de l'homme, mais c'est le dessein de Dieu qui se réalise (2). » « C'est Dieu qui dirige les pas de l'homme, celui-ci n'y entend rien (3). » « Qui a jamais conçu et réalisé une chose sans l'agrément du Seigneur? N'est-ce pas la bouche du Très-Haut qui décide du bonheur et du malheur (4)? »

(1) Voy. plus haut, Ire partie, chap. II, § 4.

(2) Prov., XIX, 23.

(3) *Ibid.*, XX, 24; Psaumes, XXXVII, 23.

(4) Lament., III, 37 et 38.

Comment concilier ces faits et ces préceptes avec la plénitude du libre arbitre? En mettant ce dernier à sa place, en déterminant nettement ses limites. Oui, le libre arbitre est complet, absolu, mais seulement dans l'homme interne; au sein du *moi* il ne rencontre ni entraves, ni obstacles; nul effort au monde ne peut violenter notre conscience; ni homme ni ange ne sauraient vous forcer à vouloir ce que vous ne voulez pas; chacun est maître de sa pensée, souverain arbitre de ses résolutions intimes. Mais, dès qu'il s'agit de l'exécution libre de vos déterminations librement arrêtées, votre liberté n'est plus que relative, enfermée dans le cercle que trace tout autour de nous le monde du *non-moi;* et ce cercle va s'élargissant ou se rétrécissant suivant les lieux, les temps et les circonstances extérieures. Ici la liberté morale est arrêtée au seuil même du monde physique; là elle parcourt certains degrés de la vie pratique; ailleurs elle va jusqu'au bout, menant à bonne fin ses conceptions. La seule règle qu'il y ait à constater en cette matière, c'est l'absence de toute règle fixe, eu égard à l'impossibilité déjà établie de limiter l'action providentielle traçant sa voie à la liberté humaine. Mais cette limitation est-elle juste, est-elle rationnelle? Évidemment. Qu'est-ce que la liberté morale? Un fait essentiellement individuel; elle ne saurait, par conséquent, exercer en dehors du moi une souveraineté qui ne serait qu'une usurpation sur le domaine public. N'oublions pas, du reste, que la liberté a pour fidèle compagne la responsabilité, allant où elle va, s'arrêtant où elle s'arrête, vivant et mourant avec elle. Au moment où nous cessons d'être libres, nous cessons d'être responsables, et conséquemment nous n'avons pas à nous plaindre, au point de vue de la justice, de ce que la réalité vient faire échec aux plus nobles efforts du cœur et de l'esprit. Ici commence la tâche de la Providence, qui assure ou empêche les résultats que nous poursuivons, selon sa volonté et son jugement suprêmes. A cet égard, il en est de la liberté morale comme de la liberté matérielle: elle doit s'arrêter court à l'endroit où elle entrerait en collision avec celle d'autrui.

Les textes que nous avons cités sont-ils en désaccord avec la

thèse que nous soutenons? Nullement. Tous ils attribuent à Dieu le résultat, la cause finale, sans songer à infirmer ou à diminuer le rôle du libre arbitre. Et cela est si vrai que le prophète élégiaque, après avoir tout imputé à la volonté d'en haut, — heur et malheur, actes et phénomènes, — a soin d'ajouter : « Mais de quoi se plaindrait l'homme vivant? N'est-il pas maître de ses péchés (1)? C'est dans ce rapprochement immédiat du vouloir de Dieu et de la liberté de l'homme que se trouve la solution du problème. Il y a là deux principes qui, loin de s'exclure, sont destinés à vivre en bonne et parfaite harmonie. Voici, en effet, la leçon qui nous paraît en ressortir : il peut arriver qu'en présence des obstacles que le libre arbitre rencontre sur son chemin, arrêté tantôt à son début, tantôt dans le cours de son développement, souvent au moment décisif, au bruit de cette affirmation répétée que tout aboutit finalement à la volonté de Dieu en dépit de nos aspirations comme de nos tentatives, il peut arriver, disons-nous, que, s'exagérant les conséquences de cette théorie et renonçant alors à sa liberté morale comme à une faculté mort-née, l'homme se laisse aller à la dérive du fatalisme et perde toute foi en son initiative. Eh bien, non! s'écrie Jérémie : nous n'avons pas le droit de nous désespérer tant que nous restons maîtres de nos péchés, c'est-à-dire tant que nous avons le choix spontané entre le bien et le mal, tant que nous avons la force, et nous l'avons toujours, de lutter contre les tendances funestes, de dompter le vice, de réagir contre les passions coupables. C'est là une prérogative assurée, une faculté qui ne nous fait jamais défaut. Mais, si l'homme n'est jamais désarmé contre le mal moral, s'il trouve en lui, toutes les fois qu'il songe à y faire appel, une puissance de résistance proportionnée à l'attaque, suffisante à l'accomplissement du devoir; si, d'un autre côté, sa responsabilité ne va pas au delà de cette limite, il a tout ce qu'il lui faut pour travailler efficacement à sa perfectibilité. La guerre faite au mal n'est-elle pas le plus sûr garant de la réalisation du bien?

(1) Lament., III, 39.

En résumé, domination pleine et entière dans la région interne, pouvoir restreint dans le domaine extérieur, parallèle de la responsabilité avec la liberté, celle-là ne dépassant jamais celle-ci d'une ligne ; force de résistance constante et invariable contre les suggestions et les attaques du mal moral : tel est le but du libre arbitre, le champ d'action qui forme son empire.

CHAPITRE II. — Du libre arbitre d'après la Tradition.

§ 1er. *Des principes professés par la Tradition en matière de liberté morale.*

Si la Tradition est pleine de leçons et de préceptes, déjà formulés, (1) relativement à la Providence, si parfois elle semble étendre l'empire de celle-ci au delà des limites raisonnables, elle ne laisse pas de tracer à l'action providentielle, comme jadis Dieu à la mer, une ligne infranchissable. Nous allons voir que cette ligne n'est pas tirée d'une main mal assurée. Loin d'être confuse ou flottante, elle s'offre à nous avec une remarquable netteté. Où se trouve-t-elle? Dans la proposition, si concise et si précise : « Tout est au pouvoir de Dieu, excepté la crainte de Dieu (2). » Voilà certes une formule populaire, dédaignant les régions nébuleuses de la spéculation pour parler le langage des masses, jalouse de leur communiquer en un seul mot la quintessence des élucubrations des sages. Ici la simplicité de l'expression ne nuit en rien à la profondeur de la pensée. Pour nous, nous y démêlons, à côté de l'affirmation du libre arbitre, la détermination même de sa sphère d'activité.

Tout est au pouvoir de Dieu, excepté la crainte de Dieu,

(1) Voy. plus haut, Ire partie, chap. III, § 3.

(2) Talmud, Berachoth, 33. הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים

cela signifie apparemment que le libre arbitre ne jouit de la plénitude de ses facultés que vis-à-vis la crainte de Dieu; en d'autres termes, la conduite morale et religieuse. Au sein de cet orbite, la liberté humaine est absolue, sans contre-poids, dégagée de toute entrave; mais, hors de cette sphère, elle tombe sous la volonté de Dieu, qui peut, selon les cas, hâter, ralentir ou annuler ses efforts. C'est déjà la confirmation de la thèse développée dans le chapitre précédent, à savoir que la liberté de l'homme n'est parfaitement complète que dans le domaine du for intérieur, siége de son gouvernement. Ce n'est pas à dire assurément que, dès qu'elle franchit le seuil du non-moi, la liberté morale est dépouillée de sa puissance, que son passage de la virtualité à la réalité est marqué par la perte de toutes ses prérogatives; ce serait absurde. Qu'est-ce que des résolutions qui resteraient sans effet au-dehors? de sages pensées, de nobles sentiments que nous aurions toute faculté de concevoir, mais nul moyen d'exécuter? Mais le sens n'est pas douteux, pour peu que l'on se rapporte aux résultats obtenus par notre exposé biblique : il s'agit de la *puissance restreinte* dans la sphère de l'activité pratique, opposée à la *puissance absolue* de la liberté sur le terrain de la conscience.

Dans un ordre d'idées plus élevé, la proposition susvisée comporte encore une autre interprétation. Elle nous apprend que la vraie liberté, la seule digne de ce nom, c'est la liberté morale, la liberté qui nous laisse le choix entre le bien et le mal, entre la bénédiction et la malédiction, entre le noble et l'ignoble, entre le spirituel et le temporel. Tout ce qui ne rentre pas dans l'une ou l'autre de ces catégories morales est moins l'affaire de la liberté que de l'instinct, de l'instinct qui nous fait l'égal et souvent l'inférieur de l'animal. Est-ce à dire que le bien-être matériel et les conditions dans lesquelles il s'accomplit sont indignes d'une attention sérieuse, d'un choix réfléchi? Non, assurément. Ce serait une assertion formellement démentie par l'Écriture, qui nous enseigne, par l'exemple comme par le précepte, que nous pouvons, que nous devons même assurer notre bien-être réalisé par le travail. Elle pro-

clame heureux l'homme qui craint Dieu, mais heureux et prospère celui qui jouit du labeur de ses mains (1). Il s'ensuit que notre siècle n'est pas si blâmable de s'être laissé aller sur la pente des améliorations physiques, ni si coupable de vouloir élever trés-haut le niveau du bien-être général. Il n'y a là rien de contraire aux vrais principes de la loi écrite et orale. Ce qu'on est en droit de lui reprocher, c'est de prendre souvent le moyen pour le but, en ne voulant rien voir au-delà de cette élévation de la condition terrestre. L'homme n'est vraiment lui-même, fidèle à la loi de sa nature, que tout autant qu'il considère la satisfaction des intérêts matériels comme un échelon qui conduit à la possession des trésors bien autrement précieux du vrai et du beau moral. Et ce magnifique don de la liberté, nous l'avons reçu pour nous orienter dans la voie de l'idéal. Où aurait-il donc sa résidence, si ce n'est dans notre propre sein, faisant de notre conscience la salle de ses délibérations? Là s'élaborent les grandes opérations intellectuelles, les projets longuement médités, les débats contradictoires entre l'affirmation et la négation ; là se forgent les graves résolutions et les énergiques décisions, et les fortes déterminations qui peuvent aboutir au salut ou à la ruine de toute une société. Évidemment, le libre arbitre ne donnera la mesure de ses capacités que dans cette officine intime où se préparent les matériaux de toutes les grandes et saintes obligations. Tel est, à notre avis, le sens spéculatif de l'adage « Tout est entre les mains de Dieu, hormis la crainte de Dieu », nous signalant une certaine corrélation entre Dieu et l'homme interne, nous révélant que celui-ci est aussi parfaitement maître de la direction de sa conscience que Dieu l'est de l'existence universelle.

Cependant, malgré la profondeur et l'étendue de sa signification, notre proposition ne renferme pas toute la théorie du libre arbitre. Elle nous dit bien que l'homme dispose de sa liberté morale; mais elle ne nous dit pas si et jusqu'à quel point il peut en disposer dans la pratique. De sorte que l'on

(1) Psaumes, CXXVIII, 1 et 2; cf. Talmud, Berachoth, 8.

pourrait croire qu'elle reste confinée dans le monde virtuel, impuissante à franchir la barrière qui la sépare de la vie active. Or, nous l'avons dit tout-à-l'heure, si l'influence du libre arbitre ne se faisait pas fortement sentir dans les actes qui s'accomplissent sous ses auspices, il ne serait qu'un instrument bien faible de la perfectibilité humaine. Aussi la Tradition a-t-elle eu soin de compléter sa pensée par une autre proposition, ainsi conçue. « Nous trouvons dans la Loi, dans les pro-
« phètes et dans les hagiographes, la triple confirmation de
« cette vérité, que la Providence facilite à l'homme le parcours
« du chemin qu'il désire suivre. Le livre de la Loi nous donne
« cet enseignement à propos de Biléam. D'abord Dieu lui
« dit : « Ne vas pas avec ces gens » ; et peu après : « Tu peux
« aller avec eux (1). » La prophétie s'exprime ainsi : « Je suis
« l'Éternel, ton Dieu, qui t'instruis à ton profit, qui te conduis
« dans le chemin que tu préfères (2). » Dans les hagiographes
« nous lisons ceci : « Celui qui veut s'associer aux mauvais
« sujets n'en sera pas empêché ; mais la bienvaillance (divine)
« est réservée aux humbles (3). » Nous avons eu déjà l'occasion de noter l'importance de ce genre de démonstration ; ce n'est qu'en vue de l'affirmation d'une haute vérité religieuse ou morale que le Talmud use du procédé solennel de la triple sanction (4). Ainsi, la forme même de cette proposition nous fait présumer de la valeur du fond. Effectivement, il s'agit ici de ce passage difficile du libre arbitre du monde interne à la réalité externe. Que nous apprennent maintenant les textes cités à l'appui du principe? Ils nous apprenent que, pas plus en théorie qu'en fait, en fait par l'épisode de Biléam, en théorie par la doctrine prophétique comme par la sagesse gnomique, le libre arbitre ne reste enchaîné au fond de nous-mêmes comme dans une caverne. Les obstacles qu'il peut rencontrer en chemin, Dieu se plaît souvent à les lever, ou du moins à les écarter, afin

(1) Nombres, XXII, 12 et 20.
(2) Isaïe, XLVIII, 17.
(3) Prov., III, 34 ; cf. Talmud, Maccoth, 10.
(4) Voy. notre Révélation, p. 275.

de laisser le champ libre à nos résolutions. Que la liberté morale se rassure donc; qu'elle ne se plaigne pas de l'exiguïté de son terrain : elle peut prendre du champ, les larges espaces ne lui font pas défaut. Dieu lui concède la faculté de se diriger d'après ses aspirations propres, lui permettant d'aller où elle veut, de s'associer avec qui lui plaît, dans les limites bien entendues de l'appréciation individuelle, en tant qu'elle reste renfermée dans le cercle qui lui est tracé par l'action providentielle.

Si nous ne nous trompons, la doctrine du libre arbitre, telle qu'elle ressort de ces deux leçons, qui se complètent réciproquement, satisfait aux exigences de la raison non moins qu'aux principes de la religion; elle accorde au principe des facultés illimitées presque la toute-puissance dans le monde intérieur, avec des pouvoirs raisonnables et suffisants pour l'action du monde exterieur. Ce qui nous intéresse fort ici au point de vue de la stabilité du dogme, c'est que la doctrine jaillit de la source pure de l'Écriture, et que la Tradition en revendique les titres, non pour elle-même, mais pour la parole révélée sous la triple forme, historique, prophétique et sentencieuse.

Pour compléter la doctrine traditionnelle au sujet du libre arbitre, il importe de citer la réponse qu'elle fait aux objections qui nous ont occupé déjà, notamment à celle qu'on a voulu tirer de l'endurcissement du cœur de Pharaon. Voici comment elle la refute : « La déclaration faite par Dieu ne fournit-elle « pas aux hérétiques (*Minîm*) un double argument contre la « justice divine et contre la liberté humaine? Ne sont-ils pas « fondés à soutenir que Pharaon n'était pas coupable, puis- « qu'il agissait sous l'influence d'une impulsion fatale? Non, « est-il répondu; les *Minîm* ne peuvent arguer en rien de « cet endurcissement de Pharaon, lequel a la signification que « voici : Dieu commence par avertir le pécheur à différentes « reprises. Si, au lieu de tenir compte de ces avertissements, « celui-ci persiste dans sa mauvaise voie, alors les portes de « la pénitence se ferment pour lui, et il recevra son châtiment « plein et entier. Et c'est précisément ce qui arriva à Pha-

« raon. Après lui avoir vainement prodigué les remontrances,
« Dieu semble lui dire : « Tu ne veux pas m'écouter, tu te fais
« gloire de ton obstination ; eh bien, soit, je ne m'y oppose
« pas; je ferai mieux encore, je te prêterai la force néces-
« saire pour pousser l'entêtement jusqu'aux limites du
« possible (1). »

Nous nous bornerons à mettre en relief la portée rationnelle de ce passage. Nos sages ne se souciaient nullement d'adopter une interprétation dictatoriale, s'imposant aux esprits avec l'autorité d'un oracle. Ils se préoccupaient justement des objections de leurs adversaires. Au lieu de les repousser dédaigneusement au nom d'une foi aveugle, procédé fort commode, mais d'une efficacité plus que douteuse, ils tenaient à les résoudre logiquement, en cherchant à concilier les textes sacrés avec les données de la raison et du bon sens.

Quant à la réfutation considérée en elle-même, elle ne fait que corroborer les observations que nous avons présentées sur les inconvénients d'une interprétation par trop littérale, sur la nécessité de tenir compte du sens figuré des termes bibliques, toutes les fois qu'il s'agit des rapports de la divinité avec l'humanité. C'est ainsi que, pour la Tradition aussi, *endurcir le cœur de Pharaon* veut dire accorder toute latitude à son esprit de rébellion, le laisser se développer dans toute son intensité, en un mot *respecter le libre arbitre*.

§ 2. *De la liberté morale dans ses rapports avec l'activité matérielle.*

Nous venons de voir le libre arbitre mis hors de page par la Tradition. Il faut convenir pourtant que parallèlement à cette doctrine, qui est la vraie, semblerait s'en dérouler une autre où prédominerait le fatalisme jouant le rôle prépondérant dans la sphère de l'activité matérielle et sociale. Il est souvent ques-

(1) Schemoth Rabba, sect. 13.

tion dans le Talmud du Mazzal (1) — influence planétaire, prédestination venant d'en haut, bonne ou mauvaise étoile, — qui ne serait pas sans exercer une influence plus ou moins directe sur les conditions essentielles de la vie, notamment sur la longévité, la génération et la fortune. La légende même se met de la partie et vient donner sa sanction à ce système : « C'est « un recommandable docteur de la Loi qui se trouvait réduit à « la dernière misère. Un jour il fut pris de défaillance, tomba « en syncope, et eut alors une vision qu'il raconta ensuite à ses « collègues. Dieu lui était apparu, et, aux plaintes que le rab- « bin lui adressait sur la dureté de son sort, lui répliquait en « ces termes : — Désires-tu que j'opère une révolution dans « l'ordre de la nature afin de te placer sous l'influence d'une « étoile plus propice? Je puis le faire; mais, sache-le bien, ce « sera aux dépens de ta part de rémunération future, qui en sera « diminuée d'autant. — Non, non, s'écria le rabbin, à cette « condition-là je ne veux pas de changement (2). » Eh bien! n'est-ce pas là une influence fatale, fille ou sœur du destin, qui vient faire échec à tous les efforts humains? Nous ne le nions pas : il y a ici des traces manifestes des idées chaldéennes, babyloniennes, zabéennes, sur la puissance de l'astrologie judiciaire. Ce qui peut étonner, ce n'est pas tant le prestige qu'a pu exercer sur les organes de la Tradition un système qui remonte à la plus haute antiquité et qui a gouverné tout le monde oriental, que la réserve avec laquelle ils l'accueillirent. Nous savons, en effet, que la théorie du *Mazzal* a provoqué dans le Talmud une discussion de principe dont le dernier mot est : « Point de Mazzal pour Israël (3). » Pourquoi? Par ce motif qu'en pratiquant la Loi de Dieu, en exécutant fidèlement les prescriptions morales et religieuses qu'elle contient, Israël se place sous la protection immédiate de Dieu, c'est-à-dire en dehors de toute influence planétaire. Maintenant, donnez au

(1) Talmud, Schabbath, 156; Talmud, Moed Katan, 28.

(2) Talmud, Taanith, 25.

(3) Talmud, Schabbath, *u. s.* ארן מזל לישראל

terme *Israël* toute sa portée (1); prenez-le dans l'acception générale d'une société pieuse et vertueuse, et le pouvoir du *Mazzal* si redouté en sera singulièrement réduit, et la fatalité perdra presque toute sa clientèle. Il importe d'ailleurs de bien déterminer le rapport qui existe entre le *Mazzal* et la liberté morale telle que nous l'entendons; c'est ce rapport qui nous donne la clef de la légende citée. Quand Rabbi Éléazar se plaint de la cruauté du sort, qu'est-ce que Dieu lui répond? Qu'il n'est pas le jouet d'un arrêt irrévocable du destin, plus puissant que Jupiter, que sa science et sa piété lui donnent droit à une révolution radicale opérée en sa faveur. Mais finalement il y perdrait plus qu'il n'y gagnerait, par cette raison sans doute que la fortune et les soins qu'elle sollicite le détourneraient de l'étude de la sainte Loi, c'est-à-dire qu'il n'y a pas ici fatalité, mais prévision et entente divines en vue du plus noble emploi de la liberté morale.

Pour arriver à une intelligence parfaite de la situation de la liberté morale vis-à-vis des aptitudes naturelles, nous citerons une autre légende des plus remarquables : « L'ange préposé à « la conceptualité, y est-il dit, s'appelle nuit; sa tâche consiste « à présenter aux regards de Dieu la goutte séminale qui va de- « venir un être humain et à lui demander : Seigneur, que dé- « cides-tu à l'égard de cette goutte? Sera-ce une personne ri- « che ou pauvre, vaillante ou infirme, un esprit pénétrant ou « obtus? Mais, est-il ajouté, l'ange ne demande jamais à Dieu « sa décision sur la question de savoir si le futur humain sera « un juste ou un méchant (2). » Voilà un texte qui est plus que la confirmation du libre arbitre; il en détermine les rapports avec les autres facultés essentielles, résumées ici, comme dans la Bible (3), dans cette trinité de la sagesse, de la vaillance et de la fortune. Notons d'abord que l'affirmation du libre arbitre est faite sans condition. Le génie de la conceptualité ne demande jamais à Dieu si l'homme sera juste ou méchant. Pour-

(1) Talmud, Succa, 28.
(2) Talmud, Nidda, 16.
(3) Jérémie, IX, 13.

quoi? Parce qu'il ne convient pas à Dieu de décider quoi que ce soit à cet égard ; il ne veut pas exercer la moindre pression sur la liberté morale qu'il a octroyée à l'être fait à son image : celui-ci sera ce qu'il voudra être, ni plus ni moins. Ce qui est moins facile à digérer, c'est cet arrêt divin et, par suite, infaillible, qui fait l'homme sage ou sot, fort ou faible, riche ou pauvre. Mais que deviennent alors nos efforts, nos travaux, notre initiative, toute cette activité que nous déployons, ardente, dévorante, pour nous faire nous-mêmes notre sort? Vraiment, il vaudrait mieux, dans cette hypothèse, se croiser les bras, laisser le mystérieux oracle suivre son cours, puisque aussi bien nous ne pouvons rien contre lui. Et puis, difficulté plus grave, comment concilier cette assertion avec toutes les recommandations, si vives et si pressantes, qui nous sont faites par l'Écriture au sujet du travail conduisant au bien-être, et de l'instruction aboutissant à la sagesse, si bien-être et sagesse sont choses irrévocablement décidées dès notre naissance?

Qu'on se reporte maintenant aux considérations déjà présentées, au nom de la Tradition elle-même, sur la nature du libre arbitre, et l'on verra bien qu'elles ont obvié à cette difficulté. La légende susvisée vient tracer la ligne de démarcation entre la liberté morale et ce que l'on appelle les aptitudes innées. Tandis que la première est absolue, ne subissant ni pression ni contrainte externes, gardant invariablement le choix entre le bien et le mal, il en est tout autrement de ces engins de l'activité matérielle et sociale lesquels sont, dans une certaine mesure, préparés et réglés d'avance. Est-ce qu'on prétendrait contester l'existence de dispositions naturelles qui différencient les individus? Est-ce qu'on oserait nier la réalité des facultés natives? Est-ce qu'un tel ne possède pas une rapide conception par rapport à tel autre dont l'esprit est aussi lourd que paresseux? Est-ce que Ruben n'est pas doué du génie du commerce, de l'industrie, de l'acquisition des richesses, à l'opposite de Schiméon, qui est impropre à toute opération mercantile? Est-ce que Pierre ne se montre pas adroit à tous les exercices corporels, habile en tout ce qui exige la vigueur et la

promptitude dans l'exécution, en regard de Paul, qui ne sait tirer aucun parti de ses organes physiques? Et n'est-ce pas précisément cette inégalité d'aptitudes qui constitue le vrai *Mazzal*, c'est-à-dire l'inégalité de la chance? Or, ce fait, pour ainsi dire physiologique, aboutit à une leçon morale de la plus haute importance, leçon que le prophète avait en vue lorsqu'il s'écriait : « Que le sage ne se vante pas de sa sagesse, ni le fort de sa vaillance, ni le riche de ses trésors! L'homme qui a le droit de se glorifier, c'est celui qui comprend Dieu, qui sait reconnaître en lui le dispensateur de la grâce, de la justice et de la charité sur la terre (1). » Il y a concordance parfaite entre ce texte et notre légende. Oui, l'homme peut se glorifier des résultats conquis dans le domaine de la religion et de la vertu comme étant ses biens à lui, créés par son labeur et lui garantissant tous les droits de la paternité. Quant aux autres acquisitions, produit des aptitudes physiques ou intellectuelles, elles ne lui appartiennent pas en propre; il y remplit un rôle plus ou moins mécanique, mérite plutôt le nom de coopérateur que d'auteur, et par conséquent aurait tort de s'attribuer tout l'honneur de conquêtes qu'il lui eût été impossible de réaliser sans cette prédisposition d'en haut.

Nous n'aurions qu'à pousser plus avant notre interprétation de la légende pour y découvrir tous les éléments qui différencient la liberté morale des aptitudes naturelles. Nous nous bornerons à signaler encore deux points. Le premier est une omission. L'ange de la conceptualité demande à Dieu : « Que décides-tu de ce germe? Sera-t-il sage ou sot, fort ou faible, riche ou pauvre? » Maintenant remarquez bien que Dieu ne répond pas à cette question. Pourquoi ce silence, si ce n'est pour écarter les fausses interprétations? Si Dieu répondait : « Ce germe sera ceci ou cela », on aurait quelque raison de croire à la fatalité, à un arrêt préconçu et irrévocable. Mais le silence, on l'a dit, est souvent plus éloquent que la parole. Dieu évite de se prononcer, afin de nous faire sentir que les dispositions na-

(1) Jérémie, IX, 22 et 23.

turelles qu'il nous a implantées ne se développent pas quand même, malgré notre incurie ou notre opposition. Non, il faut que nous nous fassions ses auxiliaires, à tel point que les plus riches facultés restent improductives si nous en négligeons la culture. Ceci nous amène au second point, à cette appellation de *nuit* donnée à l'ange de la naissance, indice du mystère qui préside à cette *gestation* morale et sociale (1). Il s'ensuit qu'il n'y a pas plus de prédestination pour les faits des aptitudes naturelles que pour ceux du libre arbitre. Il y a cette différence, que les derniers dépendent entièrement de nous, conception et action, depuis le commencement jusqu'à la fin, tandis que les premiers subissent plus ou moins l'influence primordiale de la volonté divine, différence qui a ses racines dans la mission supérieure de l'homme et de l'humanité. Si le but de l'homme était la force matérielle qui assure l'indépendance physique, ou le bien-être que procure la richesse, ou bien la sagesse dans ses applications pratiques, l'inégalité dans la répartition de ces facultés serait une injustice évidente, dont Dieu est incapable (2); mais comme ce n'est là qu'un objet secondaire, dominé par la tâche suprême de faire le meilleur et le plus noble emploi du libre arbitre, la Providence lui a donné pour fondement l'égalité parfaite et complète, supprimant à cet égard toute distinction entre le savant et l'ignorant, entre le vaillant et le chétif, entre un Crésus et un mendiant.

La gravité et la profondeur des enseignements qui découlent de cette légende nous ont imposé une interprétation un peu longue. C'est qu'elle ne contient rien moins que la théorie de la liberté morale considérée en elle-même et surtout dans ses rapports avec les autres organes de l'initiative humaine.

Nous compléterons cet exposé de la doctrine traditionnelle en matière de libre arbitre par l'explication d'un adage talmudique devenu dicton populaire, lequel semblerait en désaccord avec nos conclusions. C'est l'aphorisme bien connu : « Quiconque veut se pervertir trouvera la porte ouverte ; qui-

(1) Cf. Akéda, dissertation 22.

(2) Job, XXXIV, 10.

conque désire se purifier trouvera assistance (1). » Le libre arbitre n'est-il pas tant soit peu entamé, l'équilibre entre les deux plateaux du bien et du mal n'est-il pas rompu, puisque Dieu est censé se jeter dans le premier de tout le poids de sa divine assistance? Nous ne pouvons nous défendre ici d'une observation préalable. A prendre cet adage à la lettre, ce ne serait pas à nous, pauvres humains, à nous plaindre d'une rupture d'équilibre toute en notre faveur. Mais, pour peu qu'on réfléchisse à la situation morale de l'homme, on rendra hommage à la justesse de cette sentence. Songez donc à tous les avantages que la passion s'est assurés vis-à-vis du devoir, celle-là munie de toutes les armes..... de précision, celui-ci privé de tous les instruments de défense. Comparez les attraits, les séductions et les facilités du plaisir, avec les luttes, les épreuves et les rudes privations que nous impose la vertu. Voyez, d'un côté, la sainteté couronnée d'épines, le renoncement faisant le tourment de nos sens, la pureté morale obligée de museler nos appétits, d'étouffer les mille voix du désir; de l'autre, la tentation qui nous guette, qui nous attire, qui nous fascine par les yeux, par le cœur, par toutes les fibres de l'organisme. Méditez sur cette immense supériorité des ressources du vice contre la vertu, et dites encore que l'assistance divine promise aux efforts de celle-ci fausse la balance. Avouez, au contraire, qu'il faut un secours d'en haut pour rendre les choses un peu égales; car, sans cet encouragement céleste, l'esprit du mal aurait trop beau jeu contre l'inspiration du bien, grâce aux intelligences qu'il a su se ménager dans le cœur et dans l'âme de chacun de nous.

Après avoir assis le principe du libre arbitre sur ses bases fondamentales, fournies par l'Écriture et habilement mises en œuvre par la Tradition, nous devrions, fidèle à notre méthode, l'étudier au point de vue de l'école théologique; mais, comme celle-ci se préoccupe surtout de la conciliation du libre arbitre,

(1) Talmud, Yoma, 33. הבא לטמא פותחין לו הבא לטהר מסייעין אותו

avec la prescience divine, nous aborderons d'abord, au point de vue biblique, cette troisième et dernière partie du dogme de la Providence.

TROISIÈME DIVISION.

DE LA PRESCIENCE DE DIEU.

TROISIÈME DIVISION.

DE LA PRESCIENCE DE DIEU.

CHAPITRE Ier. — De la prescience divine d'après la Bible.

§ 1er. *Les textes relatifs à la prescience de Dieu.*

La prescience dont nous allons nous occuper n'est pas la connaissance divine, prise d'une manière générale, indéfinissable, parce qu'elle est infinie, et appartenant d'ailleurs à la théodicée plutôt qu'au dogme providentiel. Elle est cette faculté par laquelle Dieu prévoit et préconçoit dès le principe, perçoit les hommes et les choses de toute éternité, lit dans le temps comme dans un livre ouvert, embrasse d'un coup d'œil les innombrables feuillets de l'histoire de l'univers. Cette faculté existe-t-elle, l'Écriture la reconnaît-elle en Dieu? Le doute n'est guère possible, puisqu'il a été démontré qu'elle entre pour une large part dans le dogme de l'éternité (1), et que nous avons vu l'histoire et la doctrine en rendre réciproquement témoignage. Que nous dit celle-ci? Elle nomme Dieu « celui qui dès le principe fait l'appel des générations », qui annonce la fin dès le commencement, qui prédit à l'origine ce qui doit s'accomplir (2). « Révélez-nous donc, dit encore le

(1) Voy. notre Théodicée, p 329-339. (2) Isaïe, XLI, 4; XLVI, 10.

prophète, ce qui arrivera plus tard, et nous reconnaîtrons en vous des dieux, capables de faire le bien et le mal... . (1) ». — « Où est-il donc celui qui a prévu les temps futurs et dont les prévisions se soient réalisées à la lettre (2)? » .La seconde partie d'Isaïe est pleine, du reste, de ces affirmations concernant la prescience divine, et nous avons eu plus d'une fois déjà l'occasion de signaler l'importance de ce document sous le rapport dogmatique. D'un autre côté, si nous consultons l'histoire sainte, si nous allons à la recherche des faits qui accusent la prescience, nous n'avons que l'embarras du choix. Qu'y trouvons-nous? La prédiction faite à Abraham de l'asservissement de sa postérité pendant quatre siècles ; l'annonce faite à Moïse de l'obstination de Pharaon jusqu'à la consommation des miracles qui devaient être son châtiment ; la révélation faite encore à Moïse d'événements lointains ; la défection d'Israël, ses rébellions et sa dispersion : « Je connais ses penchants futurs, dit l'Éternel, par sa conduite d'aujourd'hui (3) » ; la communication faite à Samuel de l'anéantissement de la maison pontificale d'Elie ; la promesse faite à David de la durée de sa race et de la conservation de sa royauté tant que ses descendants resteront fidèles à la sainte alliance (4) ; et enfin toutes les prophéties relatives à la renaissance israélite, depuis Osée jusqu'à Malachie, et dont la véracité est d'autant moins contestable qu'elle est en voie d'exécution. Voilà bien des preuves irrécusables de la prescience divine.

Il est vrai que, d'un autre côté, la Bible contient des faits et des principes qui sembleraient en désaccord avec la prescience. Le monde était encore dans les limbes de la genèse que Dieu *s'afflige* à la vue de la corruption croissante des fils de la terre, comme s'il avait pu l'ignorer, et *se repent* d'avoir créé l'homme (5). « Je vais descendre, dit-il à Abraham, et faire une enquête sur la nature des accusations et des griefs formulés

(1) Isaïe, XLI, 23.
(2) Isaïe, XLI, 26.
(3) Deutér., XXXI, 21.
(4) II Samuel, VII, 16 ; I Rois, II, 4 ; Psaumes, CXXXII, 11 et 12.
(5) Genèse, VI, 5 et 6.

contre Sodome (1). » « Laisse-moi, crie-t-il à Moïse, je vais exterminer cette criminelle race d'idolâtres et faire de toi un grand peuple. » Et aussitôt après, cédant aux instances de Moïse, « le Seigneur revient sur la condamnation dont il avait pensé frapper son peuple (2). » Et ce changement dans la résolution divine se reproduit identiquement à l'occasion de la sédition excitée par les explorateurs du pays de Chanaan (3). Enfin, ce qui donne aux faits énumérés plus d'importance encore, c'est que la doctrine qu'ils contiennent en est dégagée, élevée à la hauteur d'une théorie par le prophète Jérémie : « Un moment, fait-il dire à Dieu, je prononce contre une na- « tion et un empire un arrêt de bouleversement, de renverse- « ment et d'extermination. Mais que ce peuple, redoutant le « châtiment suspendu sur sa tête, fasse pénitence, aussitôt je « révoque l'arrêt de mort prononcé contre lui. Par contre, il « peut arriver qu'un moment j'appelle une nation et un empire « à la stabilité, à la prospérité, mais que, par suite de la dégé- « nérescence de ce peuple et de son refus d'obéissance, je ré- « voque les assurances de bien-être dont il devait être l'objet « de ma part. » — Faisant application de ce principe à Juda et à Jérusalem, le prophète continue : « Ainsi, dit le Seigneur : « A cette veure je médite contre vous de funestes desseins, de « terribles projets ; (mais, pour vous y soustraire), vous n'avez « qu'à revenir de vos mauvaises voies, qu'à procéder à l'amé- « lioration de notre conduite et de vos actes (4). » Voilà certes des idées qui sont en contradiction évidente avec le dogme de la prescience. Y aurait-il à cet égard deux doctrines opposées, deux séries de faits contraires, c'est-à-dire divergence, conflit d'opinions en pleine Écriture sainte ?

§ 2. *Conciliation de la prescience avec le libre arbitre.*

Nous espérons trouver la solution de cette difficulté dans celle d'un autre problème posé par toutes les écoles philoso-

(1) Genèse, XVIII, 21.
(2) Exode, XXXII, 10 et 14.
(3) Nombres, XIV, 12 et 20.
(4) Jérémie, XVIII, 7-11.

phiques et théologiques ; il s'agit de l'éternel antagonisme entre la prescience divine et la liberté humaine. La Bible pose et résout la question à sa manière : aux procédés du raisonnement, qui lui sont étrangers, elle substitue l'autorité de la révélation, se bornant à être le fidèle organe de la parole de Dieu, se contentant de servir d'expression aux vérités qu'il plaît à Dieu de nous enseigner. Dieu prend à tâche de nous apprendre que sa prescience n'a rien d'incompatible avec notre libre arbitre, qui conserve la plénitude de son action. S'il fait une enquête sur la conduite de Sodome, c'est seulement pour nous avertir que les plus grands criminels ne sont jamais condamnés d'avance par le fait de la prévision divine ; si Moïse réussit à modifier les arrêts de la justice éternelle en faveur d'Israël, c'est pour nous informer qu'il n'y a rien de fatal dans les résolutions d'en haut ; si Jérémie pose en principe la mobilité des décisions célestes, passant de l'indulgence à la sévérité, de la sévérité à l'indulgence, c'est pour nous dire que Dieu adapte, non pas notre liberté à sa prescience, mais sa prescience à notre liberté. Après avoir affirmé le libre arbitre avec l'énergie et la précision que nous savons (1), l'Écriture ne pouvait faire moins que de nous rassurer sur son intégrité, en nous affirmant, théoriquement et historiquement, qu'il n'a rien à craindre de la fatalité, et qu'il subsiste en face même de la sagesse infinie. Prévoyant les objections de la raison subtile, elle a voulu y couper court en s'appuyant sur des faits, en agissant sur notre conviction par la mise en présence de la prescience et du libre arbitre. Elle semble nous tenir ce langage : « Sachez bien que votre liberté morale et votre responsabilité restent entières, à tel point que si vous changiez mille fois de conduite, la volonté divine, par rapport à vous, subirait tout autant de variations, ou, pour mieux dire, elle n'en subirait aucune, puisqu'elle s'est imposé la loi de se régler sur les manifestations de votre personnalité. »

Il est possible que cette déclaration, satisfaisante pour la con-

(1) Voy. plus haut, IIe partie, chap. Ier.

science, ne contente pas la science ; il est probable que celle-ci persistera à soutenir que la prescience, impliquant la connaissance absolue de tout ce qui doit arriver, aboutit à une nécessité immuable ; elle contestera peut-être à l'infini et à l'illimité la faculté de renoncer à sa nature propre, à se laisser limiter par un être fini. Nous convenons que la révélation ne répond pas à ces objections logiques ; mais, entendons-nous bien. Elle n'y répond pas directement, scientifiquement, se refusant à quitter son terrain pour essayer des pas mal assurés sur celui de la spéculation. A notre avis, elle fait mieux que cela : elle étouffe la difficulté dans son germe par ce qu'elle nous dit de l'impossibilité de comprendre l'essence de Dieu. Ne s'exprime-t-elle pas à ce sujet de la façon la plus claire? Le livre de la loi proclame ceci : « Tu pourras voir Dieu par derrière ; de face, jamais (1) ; » le prophète : « Mes pensées ne sont pas les vôtres ni vos voies les miennes ; autant le ciel s'élève au-dessus de la terre, autant mes pensées et mes voies s'élèvent au-dessus des vôtres, » dit l'Éternel (2). Dans les hagiographes, Sophar gourmande Job en ces termes : « Prétends-tu sonder les insondables abîmes de la divinité, pénétrer le fond de la nature du Tout-Puissant (3) ? » Vient ensuite le Sage, qui traduit ces idées sur la divinité en précepte de morale : « Garde une grande réserve, dit l'Ecclésiaste, évite tout propos inconsidéré quand tu parles de Dieu ; songe que Dieu est au ciel en haut, toi sur la terre en bas ; pèse donc bien chacune de tes paroles (4). »

L'*incompréhensibilité* de l'essence de Dieu est donc une vérité qui traverse tout le cycle biblique, prenant tour à tour la forme dogmatique, prophétique, dramatique et philosophique. Il y a là-dedans un dilemme que l'on peut opposer hardiment à tous les faiseurs d'objections en cette grave matière : ou bien, leur dirons-nous, vous avez la prétention de concevoir et de définir exactement la prescience divine, et alors vous vous trouvez en contradiction flagrante avec la doctrine de l'Écriture telle que

(1) Exode, XXXIII, 23.
(2) Isaïe, LV, 8 et 9.
(3) Job, XI, 7.
(4) Ecclés., V, 1.

nous venons de l'exposer, ou vous confessez votre ignorance, vous avouez votre insuffisance, vous reconnaissez l'infranchissable abîme qui sépare la conception de l'infini de celle du fini; mais alors vous êtes pleins d'inconséquence en tirant des arguments de l'inconnu pour les opposer comme une fin de non-recevoir au connu. On ne comprend guère tout le bruit qui s'est fait autour de cette question, comme si c'était la seule dont la solution nous échappe. Sommes-nous donc mieux en état de comprendre et la création tirée du néant, et l'univers réalisé par le souffle de Dieu? et la matière visible et tangible unie à l'esprit impalpable? et l'âme, rayon de l'intelligence divine, emprisonnée dans un corps fait de corruption? De quelque côté que nous portions nos regards, au-dedans comme en dehors de nous, sur le moi comme sur le non-moi, nous voyons le fini côtoyer l'infini sans qu'il en résulte le moindre choc, sans que l'harmonie universelle en soit troublée un instant. Pourquoi donc en serait-il autrement de l'antinomie constatée entre la prescience divine et la liberté humaine? pourquoi ne pourraient-elles pas coexister? Sont-elles une exception au sein de la grande, de l'éternelle antinomie de l'infini et du fini? Évidemment non; c'est un lien mystérieux, nous le voulons bien; mais tout n'est-il pas mystère dans les rapports du spirituel avec le temporel?

Ce n'est pas à dire que la Bible repousse systématiquement le concours de la science pour la solution des problèmes religieux; nous avons trop souvent démontré le contraire pour avoir besoin d'écarter cette imputation. Nous verrons d'ailleurs la théologie s'emparer de toutes les armes de la démonstration rationnelle afin de vaincre la difficulté. Nous voudrions seulement qu'on n'oubliât pas que la révélation domine la science et la raison en tout ce qui concerne le divin; que celles-ci réussissent ou échouent dans leurs persévérants efforts en vue de concilier les deux facteurs, la doctrine biblique n'en sera pas altérée. Nous savons, et cela peut nous suffire, que la religion affirme avec la même autorité et la prescience et le libre arbitre. Elle ne se borne pas à les constater séparément, ce qui

pourrait fournir quelque matière, non pas au doute, mais à l'incertitude ; elle les met l'un en présence de l'autre, ainsi que nous venons de le voir, c'est-à-dire qu'elle les affirme en parfaite connaissance de cause, dans la prévision des objections que l'on tirera de leur prétendue *incompatibilité d'humeur*.

§ 3. *De la prescience divine d'après la tradition.*

C'est sans doute pour se conformer rigoureusement aux données de l'Écriture que la Tradition se prononce à son tour en faveur du double principe de la prescience divine et de la liberté humaine, non pas envisagées isolément, mais coexistantes et corrélatives. Tout le monde connaît l'adage, remarquable par sa précision laconique : « Tout est prévu, et la liberté est donnée (1), » attribué à l'illustre docteur Akiba. Il n'y a pas moyen de s'y tromper : ce que nous a appris l'étude attentive des faits et des principes disséminés dans la Bible est condensé ici dans une formule magistrale, écrite en style lapidaire. Les commentateurs se sont donné libre carrière dans l'interprétation du texte d'Aboth (2). Ce n'est peut-être pas se livrer à une conjecture gratuite que d'y démêler l'intention de mettre le double principe au-dessus des contestations de l'école, en dehors de ces tentatives de conciliation qui n'ont jamais pu aboutir. L'auteur a pensé qu'il valait mieux donner à l'antinomie cette teinte de mystère qui la range dans la catégorie des vérités indémontrables. Nous ne voulons pas dire qu'on s'en soit tenu là ; il est certain que ce n'est pas le dernier mot de la tradition, que les enseignements théoriques ne font ici défaut pas plus qu'ailleurs ; c'est ce que nous allons démontrer par quelques citations qui se rattachent à cet ordre d'idées : « Il « est écrit dans les prophètes, nous dit le Midrasch : Je suis

(1) Aboth, III, 16. הכל צפוי והרשות נתונה.

(2) Voy. Maïmonide, les huit chapitres, fin ; *ibid.*, comment. sur Aboth, *l. c.*; Tossephoth Yom Tob, *ibid.*, et les autres commentaires.

« celui qui annonce la fin dès le commencement, à l'origine,
« les événements futurs; je prononce, et mon arrêt s'exécute,
« je fais (en un mot) tout ce que je désire. Que signifient ces
« derniers mots : « je fais tout ce que je désire »? Est-ce que
« par hasard il y aurait là-haut une volonté opposée, en lutte
« avec celle de Dieu? Non certes. « Je fais tout ce que je dé-
« sire » signifie « je fais les choses qui me plaisent. » Et
« quelles sont ces choses? Le bien, la justice, la charité,
« comme il est dit ailleurs : « Ce que Dieu désire, c'est d'exer-
« cer sa générosité (1). » Et encore : « Tu n'es pas un Dieu qui
« aime à condamner (2) ; » appliquant cette interprétation aux
« prédictions que Dieu fait à Moïse au sujet de l'attitude de
« Pharaon ; le Midrasch ajoute : « C'est donc pour le bien et dans
« l'intérêt bien entendu du roi d'Égypte que Dieu prévient
« Moïse de ce qui va arriver. Il le prévient donc d'abord que
« Pharaon va lui réclamer une preuve de sa mission ; il ap-
« prouve même ce dernier de faire cette demande, au même
« titre que certains justes qui se permettaient d'élever des
« prétentions toutes pareilles, notamment Noé et Ézéchias (3). »
Malgré l'obscurité de cette exégèse on voit cependant où elle en veut venir ; il s'agit évidemment de la prescience divine et de la manière dont elle s'exerce. Et qu'est-ce qu'on nous apprend sur ce grave sujet? Que la prescience ne participe en rien de la fatalité, qu'on ne saurait la confondre avec l'inexorable destin, qui reste impassible par rapport au bien comme au mal. Et puis on prouve cette assertion de la façon la plus ingénieuse, en mettant la prescience de Dieu en rapport avec son désir, et son désir lui-même avec l'objet de ce désir, c'est-à-dire avec le bien, la justice et la charité, de même que le mal et le châtiment sont l'objet opposé à son désir. Or, s'il en est ainsi, si la prescience divine est en relation étroite, intime, et pour ainsi dire exclusive, avec le bien, il en résulte que toutes les fois qu'elle passe de l'état virtuel à l'état réel en se mettant directe-

(1) Isaïe, XLII, 21.
(2) Psaumes, V, 5.
(3) Schemoth Rabba, sect. 9.

ment en rapport avec l'humanité, ce ne peut être que pour un bon motif, dans le but de lui apporter soit des assurances de bonheur, soit des avertissements salutaires, propres à lui servir de préservatif contre l'imminent malheur. Donc, loin d'être en délicatesse avec le libre arbitre, la prescience ne semble sortir de son caractère que pour lui être utile. Elle vient ou pour l'avertir et le retenir, ou pour l'encourager et le stimuler, pour le pousser tantôt en avant, tantôt en arrière; elle fait cela sans jamais employer la violence, sans user d'autre moyen d'influence que de cette sollicitude divine qui ne veut, qui ne poursuit que le bien.

Voici maintenant comment cette thèse se rattache à l'histoire de Pharaon : Dieu a soin d'informer son envoyé que Pharaon va le mettre en demeure de produire un signe manifeste à l'appui de sa mission. Cette réclamation du roi pourra être inspirée par deux motifs diamétralement opposés : ce sera pour se soumettre aux décrets de la Providence, ou tout au contraire pour la défier. Eh bien, que fait la prescience de Dieu? Dans son ardent amour pour tout ce qui est pieux et noble, elle écarte, tant que cela se peut, jusqu'à l'hypothèse du mal. « Pharaon fera bien, dit Dieu à Moïse, de te demander une preuve, un signe quelconque ; il pourra en profiter pour me témoigner sa soumission et se soustraire aux châtiments que sa désobéissance devra lui attirer ; son incrédulité et sa méfiance peuvent devenir les instruments de son salut. » Noble doctrine que celle qui identifie la prescience avec le bien, qui ne la met en action qu'en vue de résultats qui s'harmonisent avec l'idéal divin ; profonde pensée que celle qui provoque le libre arbitre à s'affirmer sous l'œil même de la prescience! On dira peut-être que ce n'est pas là une solution scientifique, elle ne satisfera pas sans doute les professeurs de logique ni les rationalistes purs, mais sa valeur morale est incontestable. Faire sortir la prescience du domaine de l'abstraction, substituer à une notion vague, flottante, solidaire quand même du principe de la fatalité, y substituer une perception nette, saisissable pour tous, qui se confond avec le génie créateur, lequel n'est pas autre chose que la

bonté suprême, voilà les éléments de solution que la tradition est venue apporter au problème. Elle a su tourner la difficulté en s'inspirant de génie même de la religion. Quel est le but suprême de la religion ? C'est, non pas de nous montrer de loin, mais de nous faire sentir de près l'influence de cette bonté infinie dans laquelle viennent se fondre la sagesse, la puissance et la volonté de Dieu.

Pour compléter les enseignements traditionnels au sujet de la conciliation de la prescience avec le libre arbitre, nous citerons encore le passage suivant à la forme légendaire : « Les « frères de Joseph étaient occupés de sa vente comme esclave, « Joseph lui-même était occupé de ses malheurs, Jacob de son « deuil, Juda de son mariage, et pendant ce temps Dieu son- « geait à faire concourir ces actes individuels, si différents et « si opposés, à un but lointain, mais certain, à l'incubation du « futur Messie. C'est dans ce sens qu'il faut interpréter les « paroles de Jérémie (1) : Je connais bien les pensées que je « forme à votre égard ; ce sont des pensées de salut et non pas « de malheur, des pensées ayant pour objet la garantie de « votre avenir et la réalisation de vos espérances (2). » De quoi s'agit-il ici? Évidemment des rapports qui unissent la prescience divine à la liberté humaine; on nous apprend que les actes accomplis dans la plénitude de notre initiative et de notre spontanéité, Dieu sait les faire concourir à l'exécution de son plan général, malgré leur diversité et leur apparence parfois si rétive. Tout vient graviter autour de cet orbite, notre activité matérielle, notre labeur social, nos efforts moraux, nos sentiments, nos douleurs, et jusqu'à nos mauvaises passions, témoin la haine fratricide des fils de Jacob contre Joseph. C'est donc avec autant de sens que de raison que le prophète dit de Dieu : « Mes pensées sont des pensées de salut et non pas de malheur. » Est-il quelque chose de plus salutaire que de faire tourner au profit de la perfectibilité générale, du dé-

(1) Jérémie, XXVII, 11.

(2) Beréschith Rabba, sect. 84 ; cf. notre Introduction générale, p. 146.

veloppement moral de l'humanité, les mobiles si variés et souvent si contradictoires de notre action personnelle? C'est, si l'on veut, la confirmation de la leçon que nous avons tirée de la version précédente, mais plus accentuée ; c'est ce point de vue élevé, que la métaphysique la plus pure ne désavouera pas, qui voit dans la prescience la sagesse de Dieu déroulant son plan éternel à travers le temps et l'espace, conviant l'humanité à participer à cette œuvre, utilisant les moindres éléments de notre activité, les mauvais comme les bons, habile à faire sortir le pur de l'impur (1), l'excès du mal de l'excès du bien, ramenant vers un centre unique les innombrables lignes qui se croisent dans tous les sens, laissant à tout un chacun le choix du sentier à parcourir, uni ou accidenté, facile ou rude, propre ou fangeux, mais possédant le secret de les faire également aboutir au sanctuaire de sa gloire !

Ces hautes et larges considérations ne sont pas exposées dans un ordre logique ; la tradition ne quitte jamais sa méthode originale, se souciant peu d'échanger le riche manteau de l'interprétation biblique contre l'habit étriqué de la raison philosophique. Elle procède ici comme nous l'avons vue procéder relativement aux mystères de la Genèse (2) : elle entr'ouvre le rideau, nous offre quelques échappées de vue, avec cette réserve qui est non-seulement convenable, mais obligatoire, dans ces matières délicates qui touchent à l'essence divine ; elle semble nous retenir d'une main et nous encourager de l'autre dans l'étude de ces questions transcendantes ; elle tient à nous faire avancer, mais avec une sage et prudente lenteur, dans cette voie mystérieuse qui aboutit à l'intelligence du gouvernement providentiel, objet d'une promesse infaillible : « La terre sera remplie de la connaissance du Seigneur comme la mer est remplie d'eau (3). »

(1) Job, XIV, 4.
(2) Voy. notre Théodicée, p. 57-63.
(3) Isaïe, XI, 9.

CHAPITRE II. — De la prescience divine et du libre arbitre suivant l'école théologique.

Subissant l'influence de la philosophie arabe entée sur celle d'Aristote, qui tenait de leur temps le sceptre de la spéculation, nos théologiens se préoccupent essentiellement de l'antagonisme entre la prescience et la liberté. Il s'ensuit que l'exposé de leurs idées portera simultanément sur la deuxième et sur la troisième partie du dogme, ainsi que nous l'avons annoncé.

§ 1er. *Saadia.*

Le fondateur de l'école théologique consacre un traité presque tout entier à la question du libre arbitre considéré dans ses rapports avec la prescience divine (1).

Du libre arbitre et de sa nature. — « Si Dieu a été juste en « imposant à l'homme des commandements affirmatifs et né« gatifs, il n'a été que juste et logique en lui octroyant la « faculté de suivre ou de ne pas suivre ses prescriptions, comme « nous l'affirment la raison et l'Écriture. La raison, en nous « enseignant que le sage n'ordonne à qui que ce soit de faire « plus que ses moyens ne lui permettent ; l'Écriture, en inscri« vant cette vérité dans des textes formels (2). Le libre arbitre « doit précéder et précède réellement l'action ; c'est la condition « même de la responsabilité qui ne serait possible que si l'acte « précédait la décision libre ou même coïncidait avec elle. Le « libre arbitre gît dans l'abstention aussi bien que dans l'ac« tion, la première étant elle-même, sinon un acte, du moins « une incitation à un acte opposé à celui que l'on pourrait « commettre (3). Nous le possédons à l'état de permanence ;

(1) Les Croyances et les Opinions, quatrième traité ; de l'Adoration et de la Désobéissance religieuses, §§ 4 et suiv.

(2) Michée, II, 1; VI, 3; Isaïe, XL, 31; XLI, 1.

(3) Lévit., XVIII, 30 ; Ps., CXIX, 3.

« car si nous n'agissons pas toujours sciemment, nous ne ces-
« sons d'agir librement. Ce fait psychologique nous explique
« pourquoi le pécheur involontaire n'est pas passible du châ-
« timent. Il reste impuni, non pour avoir manqué de liberté,
« l'assassin involontaire ou le violateur involontaire du Sab-
« bath n'ayant jamais cessé d'agir librement, mais pour n'avoir
« pas su ce qu'il faisait. »

Preuves du libre arbitre. — « 1° Preuves physiques : Quel
« est l'homme qui n'ait pas conscience de sa liberté morale, qui
« ne possède la certitude qu'il dépend absolument de lui-même
« de parler ou de se taire, de toucher ou de ne pas toucher à
« un objet? Nier un fait aussi patent serait aussi absurde que
« de nier l'évidence. »

2° Preuves rationnelles : « 1° Tout acte est le produit d'un
« agent unique; or, si Dieu contraignait l'homme, l'acte
« accompli par ce dernier serait tout à la fois l'œuvre de Dieu
« et l'œuvre de l'homme. 2° Si Dieu contraignait l'homme, la
« prescription et les prohibitions de la loi seraient un non-
« sens. 3° Si Dieu contraignait l'homme, comment pourrait-il,
« sans injustice, le punir de sa désobéissance forcée? 4° Si
« l'homme n'était pas libre, le méchant aurait tout autant de
« droit que le juste aux récompenses futures, ayant fait de son
« côté tout ce qui lui était possible de faire. L'architecte qui
« emploie deux ouvriers, l'un pour bâtir et l'autre pour dé-
« molir, ne leur doit-il pas un salaire égal? 5° Si l'homme
« n'était pas libre, il pourrait toujours se disculper de ses fautes
« comme de ses crimes, rien qu'en alléguant cette contrainte
« morale, et l'apostat lui-même se justifierait en soutenant avec
« raison qu'il ne pouvait pas faire autrement que d'apostasier. »

3° Preuves tirées de l'Écriture et de la tradition : « Ce sont
« des citations que nous nous bornons à viser (1) par des
« renvois. »

De la conciliation du libre arbitre avec la prescience de

(1) Deutér., XXX, 19; Malachie, I, 9; Isaïe, XXX, 1; Jérémie, XXIII, 11; Ézéchiel, XVIII, 23 et 32; XXXIII, 11; Talmud, Berachoth, 33.

Dieu. — « Si Dieu sait tout d'avance, l'homme n'est-il pas forcé « dans sa désobéissance par le seul fait que Dieu sait qu'il dé- « sobéira ? Car si l'homme, en dépit de la prescience de Dieu, « résistait à la tentation de la désobéissance, n'infirmerait-il « pas par cet acte de volonté la connaissance et la science de « Dieu? Voici comment l'auteur cherche à se tirer d'affaire, « à échapper aux étreintes de ce dilemme : Il n'y a rien, dit-il, « qui prouve que la connaissance de nos actions, qu'on ne « saurait refuser à Dieu et qu'il possède nécessairement, soit « la cause directe de la réalisation de ces actes; rien ne jus- « tifie une pareille hypothèse. Songez donc que si la pre- « science de Dieu était la cause immédiate de nos faits et gestes, « ceux-ci devraient être doués du privilége de l'éternité, grâce « à leur simultanéité avec la prescience, et nous serions ainsi « ramenés indirectement au système de l'éternité du monde. « Sans doute, Dieu connaît et perçoit les formes exactes des « choses ; il sait ce que l'homme fera en ce moment, de quelle « façon il manifestera sa volonté en tel autre. N'allez pas dire « cependant : Puisque Dieu sait qu'à tel moment l'homme va « parler ou se taire, l'homme ne peut pas faire autrement que « d'accomplir cette prévision. Changez votre proposition, in- « tervertissez vos prémisses, et aussitôt la difficulté va dispa- « raître. Dites ceci : Quand l'homme parle, Dieu le sait; quand « il se tait, Dieu le sait encore, mais sans avoir pesé d'avance « sur le choix spontané de l'homme entre le silence et la pa- « role. Ce que Dieu connaît, c'est l'*acte final*, qui est au bout « des changements et transformations libres de la volonté « humaine (1). »

L'auteur passe ensuite à quelques objections théoriques qu'il réfute successivement : — « A quoi bon faire des exhortations « au juste, sachant qu'il n'en a pas besoin? C'est pour lui faire « mériter une plus haute récompense, et aussi pour fortifier « par la révélation d'en haut les nobles inspirations de notre « raison (2). Pourquoi Dieu adresse-t-il des remontrances aux

(1) Deutér., XXXI, 21; Ps., XCIV, 11. (2) Ézéchiel, III, 21.

« méchants, sachant bien que c'est peine perdue? L'auteur « donne de ce fait six motifs logiques que nous jugeons inutile « de reproduire et qu'il fait suivre de cette réflexion : Après « tout, les exhortations faites aux pécheurs endurcis ne sont « pas sans utiliié; elles ne laissent pas d'exercer une influence « salutaire sur d'autres coupables qui en profiteront pour s'a- « mender. Cela est tellement vrai, qu'aujourd'hui encore, « après des centaines et des milliers d'années, l'histoire du dé- « luge, de Sodome et de la servitude égyptienne, exerce une « action salutaire sur notre conduite.

Objections tirées de certains faits moraux et historiques. — « 1° Comment faut-il juger un acte d'assassinat commis avec « préméditation et volonté, mais sur une personne que Dieu « aurait déjà condamnée à mort pour ses crimes? Faut-il y « voir un acte libre ou l'effet d'une contrainte mystérieuse? Il « faut distinguer, répond Saadia, entre la mort du pécheur, « laquelle est l'œuvre de Dieu, et l'homicide, qui est le fait de « l'assassin. Il importe ici de faire remarquer que, sans ce « meurtre, le coupable serait mort quand même, il n'eût pas « échappé à l'arrêt de Dieu dont il se trouvait frappé. Il s'en- « suit que celui qui l'assassine pour des motifs personnels est « responsable de son action comme de tout autre meurtre vo- « lontaire. Même jugement à l'égard du voleur qui dépouille- « rait un individu condamné par Dieu à la perte de sa fortune. « Ici encore il y a deux faits bien distincts : la perte d'une for- « tune, qui est l'œuvre de Dieu, et la spoliation, qui est celle « d'un voleur vulgaire et criminel. C'est dans ce sens que deux « martyrs, Chemaïa et A'hia, répondirent : « Si nous sommes « condamnés par Dieu, il trouvera toujours moyen de nous « faire mourir par toi ou par une autre bête féroce; mais tu « n'en seras pas moins responsable du meurtre que tu vas com- « mettre (1). » 2° Si ç'a été la volonté de Dieu de châtier « David en suscitant contre lui la rébellion de son fils, ce der- « nier n'est-il pas innocent? L'auteur y applique encore la ré-

(1) Talmud, Taanith, 18; Arouch, rac. Harag.

« ponse déjà faite, à savoir qu'il faut distinguer entre l'arrêt « de Dieu qui veut que David soit vaincu par son fils Absalon « et la conduite de celui-ci, qui, en sus d'une guerre parricide, « se livre à toutes sortes de turpitudes (1). 3° Comment se fait-« il que deux rois barbares, Sennachérib et Nebuchadnetzar, « soient nommés, le premier « verge de Dieu », le second « glaive de Dieu (2)? » C'est qu'à la vérité Dieu a dispensé à ces « conquérants farouches des pouvoirs extraordinaires; leurs « brigandages et leurs cruautés, librement et sciemment exer-« cés, ne leur en appartiennent pas moins; leur responsabilité « reste entière (3). 4° Le cours des événements étant tracé par « Dieu dès l'origine, ne s'ensuit-il pas que si, par la force même « des choses amenées par Dieu, un homme est entraîné au « mensonge, c'est Dieu qui le fait mentir? En cherchant bien, « on se convaincra que le mensonge provient toujours du fait « de l'homme, qui ose s'en prendre à Dieu de ses fautes et de « ses sottises (4). Il est certain qu'en usant sagement de l'in-« telligence que Dieu nous a implantée, on peut éviter le men-« songe. Il cite l'exemple (fort peu concluant et plutôt contraire « à sa thèse) d'Abraham se servant, au sujet de Sara, d'un « terme à double sens, signifiant à la fois *sœur et parente*, de « façon à se soustraire au reproche du mensonge. »

L'auteur s'occupe ensuite de l'explication d'un certain nombre de textes bibliques qui semblent trahir une tendance fataliste. Il leur applique les procédés de son habile exégèse, et, pour arriver à une meilleure interprétation, il les range sous huit chefs rationnels : « 1° Ne pas confondre la recommandation « avec l'action. Quand Dieu dit : « J'ai empêché un tel d'agir, « cela signifie seulement qu'il l'a décidé par des avertissements « ou des menaces. Tel est le fait d'Abimelec *empêché* d'abuser « de Sara (5). 2° Se garder de voir une contrainte d'en haut « dans les événements de l'histoire. Exemple : quand Dieu dit

(1) II Samuel, 12.
(2) Isaïe, X, 5; Ézéchiel, XXX, 24.
(3) Isaïe, X, 12.
(4) Prov., XIX, 3.
(5) Genèse, XX, 3 et 7; Deutér., X, 5; XXIV, 4.

« à Isaïe qu'il détournera le cœur, les oreilles et les yeux du « peuple de la bonne voie, le sens est qu'il suscitera des évé- « nements qui auront pour effet d'éloigner Israël des voies de « la religion, par suite des grandes préoccupations causées « par les calamités publiques (1). 3° Éviter d'attribuer à la « fatalité l'endurcissement des pécheurs, par exemple celui « de Pharaon, de Sihon, roi des Emoréens. La raideur de « Pharaon comme celle de Sihon sont, à tout prendre, un « fait tout naturel : Par l'expression « *Dieu endurcit leur* « *cœur*, » on veut dire qu'il fallait à ce chef une dose d'obsti- « nation *extraordinaire* pour oser résister, Pharaon à tant de « miracles où éclatait la volonté de Dieu, et Sihon à la terreur « qu'Israël et son merveilleux exode avaient jetée dans tous « les cœurs (2). » 4° Ne pas prendre pour un acte ou un « arrêt irrévocable un simple jugement mis par Dieu sur les « hommes ou sur les choses (3). A prendre ces textes à la lettre, « on dirait que c'est à dessein que Dieu induit les hommes en « erreur et les pousse à l'égarement ; mais en voici le véritable « sens : Dieu montrera et prouvera qu'un tel est un mauvais « sujet ; que tel prophète n'est que l'organe de l'erreur et du « mensonge ; que Jérusalem s'endort dans cette sécurité trom- « peuse ; enfin qu'il sauvera les hommes de leurs égarements par « le seul fait qu'il les leur pardonnera. Il n'y a donc rien dans « tout cela qui explique la fatalité. 5° Ne pas substituer indûment « au simple pardon la contrainte ou l'intervention directe de « Dieu. Par exemple, quand nous prions Dieu de nous détour- « ner du mal, de nous diriger vers le bien, on aurait grande- « ment tort d'entendre par là que Dieu substitue sa volonté à « la nôtre ; il s'agit du pardon divin qui suffit à nous ramener « au bien (4) ; tandis que la sévérité et la rigueur pourraient « avoir pour effet de nous pousser au désespoir (5). 6° Ne

(1) Isaïe, VI, 10 ; Deutér., XXVIII, 29 ; Job, XII, 24 et 25.

(2) Deutér., II, 25 ; Josué. XI, 20.

(3) Isaïe, LXIII, 17 ; Jérémie, IV, 10 ; Ézéchiel, XIV, 8 ; Prov., III, 24.

(4) Psaumes, LI, 18.

(5) Psaumes, CXIX, 86 ; CXLI, 4.

« pas confondre la création avec la direction de nos organes.
« Puisque la Bible dit que l'œil, que l'oreille, que la langue
« de l'homme appartiennent à Dieu (1), cela ne signifie pas
« que Dieu dirige continuellement notre parole, notre regard
« ou notre attention, mais seulement qu'il est l'auteur de ces
« organes. 7° Ne pas confondre le sens propre avec le sens
« figuré. Lorsqu'il est question, par exemple, du cœur des
« rois conduit par Dieu comme les eaux d'un canal d'irriga-
« tion (2), cela veut dire que les rois ne peuvent pas plus se
« soustraire à la volonté de Dieu que l'eau d'un ruisseau.
« 8° Savoir distinguer entre les événements extraordinaires et
« l'action personnelle de Dieu, c'est-à-dire ne prendre celle-ci,
« bien qu'elle soit favorablement annoncée par la Bible, que
« dans le sens réduit d'un fait étonnant, prodigieux, et par
« cela même des plus propres à agir sur les hommes. Cette
« règle se rapporte à trois ordres de faits : 1° ceux de la guerre
« et de la conquête, souvent représentés comme suscités directe-
« ment par Dieu (3), et que l'on appelle divins, parce qu'ils
« sont extraordinaires, en amenant un bouleversement social;
« 2° l'intelligence et la conception lucide des choses saintes
« qualifiées d'inspirations divines et sollicitées comme une
« grâce d'en haut (4) ; 3° un grand miracle opéré devant les
« masses et invoqué par celui qui en est l'auteur, dans le
« but d'entraîner les convictions. Tel est le miracle d'Élie sur
« le mont Carmel, quand il réclame de Dieu la descente du feu
« du ciel afin de rendre au peuple la foi (5), phénomène qu'il
« convient d'interpréter ainsi : Quand le feu sera descendu
« du ciel, le cœur du peuple, qui a si sensiblement reculé en
« arrière, reviendra de lui-même vers Dieu (6). Elles n'ont pas
« une signification différente les paroles que le prophète Ézé-

(1) Prov., XVI, 1; XX, 12.

(2) Prov., XXI, 1.

(3) I Rois, XII, 15; II Chron., XXXVI, 22.

(4) Psaumes, XXV, 4; LXXXVI, 11; CXIX, 37; II Chron., XXX, 12.

(5) I Rois, XVIII, 37.

(6) *Ibid.* ואתה הסיבות את לבם אחרונית.

« chiel fait dire à Dieu : « Je ferai en sorte que vous marchiez « dans mes voies (1) », qu'il faut interpréter ainsi : Mes mira- « cles et mes prodiges deviendront pour vous un moyen de « certitude. » En dehors des catégories que nous venons « d'examiner, dit l'auteur, il ne reste que quelques passages « isolés, mal compris, celui-ci entr'autres : « afin que tu sois « juste dans tes paroles, véridique dans tes jugements » (2), « que les ignorants prennent pour l'expression de la fatalité, et « d'où ils croient pouvoir conclure que David a dû forcément « pécher pour ne pas donner un démenti aux menaces du châ- « timent à lui faites au nom de Dieu. Mais cette interprétation « n'est qu'un grossier contre-sens, attendu que les susdites pa- « roles ne se rapportent nullement à celles qui la précèdent im- « médiatement: « J'ai fait le mal à tes yeux », mais à celles du « verset précédent : « Purifie-moi de mes péchés. » Le sens est « donc celui-ci : Pardonne-moi en vertu de l'assurance que tu « prends toujours en grâce les vrais pénitents. Saadia finit « cette dissertation en ces termes : Grâce aux explications que « nous venons de donner, s'évanouit tout ce que l'on croit « susceptible de faire peser la fatalité sur l'activité humaine. « Il s'ensuit que Dieu est parfaitement en droit d'exiger de « nous la piété et la vertu, et nous ne saurions rejeter nos « fautes sur une prétendue contrainte, ou sur l'absence de la « liberté morale (3). L'homme est un agent libre, ainsi que le « démontrent les éclatants miracles et la mission des pro- « phètes. »

APPRÉCIATION DE LA THÉORIE DE SAADIA.

La théorie de Saadia porte sur deux points : 1° démonstration du libre arbitre ; 2° conciliation du libre arbitre avec la prescience de Dieu. Peu de mots suffiront pour signaler la faiblesse de son argumentation sur le second point. L'auteur la

(1) Ezéchiel, XXXVI, 27.
(2) Psaumes, LI, 6.
(3) Job, IV, 17.

pose dans les termes où elle est formulée par la philosophie du *Kalam*, dont il s'approprie les procédés, et, comme elle, puisant ses arguments dans l'arsenal de la dialectique. Mais est-ce une chose bien sérieuse que de vouloir supprimer une grave difficulté, une puissante objection, par des arguties de sophiste? Quoi! il suffira de renverser la proposition pour faire disparaître l'antinomie; il suffira de dire que ce n'est pas la prescience de Dieu qui fait les événements, mais que ce sont, au contraire, les événements qui provoquent la prescience de Dieu, pour réduire la difficulté à néant! Si une pareille solution pouvait avoir quelque valeur aux yeux de la scholastique arabe, qui dominait du temps de l'auteur, elle est nulle pour la raison moderne, qui depuis longtemps s'est affranchie du culte du syllogisme et qui ne se paye plus de mots. Constatons d'ailleurs que cette démonstration est purement logique, contrairement aux habitudes de ce théologien de corroborer ses preuves rationnelles par des preuves bibliques, ce qui n'est pas fait pour en augmenter la valeur. Il faut croire que, malgré sa science supérieure de l'Écriture, dont il nous donne de nouvelles et éclatantes preuves dans ce même exposé, il n'y a rien trouvé de décisif en faveur de cette conciliation. Sur ce point, comme sur beaucoup d'autres déjà constatés, le raisonnement de Saadia n'a d'autre valeur que celle de nous faire prendre sur le fait l'enfantement de la théologie juive, commençant par l'imitation servile des *Motécallemîn*, comme l'enfant qui commence tout d'abord par balbutier les sons et les mots qu'il entend, mais qu'il ne tardera pas à s'assimiler.

L'auteur est beaucoup plus satisfaisant sur la démonstration du libre arbitre, ou, pour mieux dire, dans ses efforts pour expliquer les faits comme les expressions des livres saints dont on voudrait argumenter contre la liberté. L'originalité de son opinion est là, dans la discussion à laquelle il se livre pour expliquer les obstacles, aplanir les difficultés qui semblent pousser dans le champ de l'Écriture; elle est dans ces huit catégories, dont l'ensemble compose un large cadre où il fait entrer, mais pour le purifier au souffle de la liberté, tout ce qui de prime

abord paraît entaché de fatalisme. C'est sa grande préoccupation de détruire dans les esprits toute impression de force et de contrainte qui pourrait résulter de l'étude superficielle des préceptes et des récits sacrés. Il consacre à cette thèse toute sa science, toute son habileté d'exégète. Avec autant de netteté que de concision, il passe en revue un grand nombre de ces faits qui, pris à la lettre, réduiraient singulièrement le domaine du libre arbitre en lui faisant par trop subir la pression de l'intervention divine. Faisant une large part au langage figuré, à ses fictions et à ses hyperboles, il restitue à de nombreux textes leur sens rationnel. Rien de plus sensé que l'interprétation qu'il donne à son tour de l'endurcissement de Pharaon, dans lequel il ne voit qu'un orgueil démesuré. Nous appelons particulièrement l'attention sur sa huitième catégorie, où le *divin* et le *providentiel*, termes si prodigués dans la Bible, ne seraient plus que l'*extraordinaire*. L'auteur nous livre ainsi la clef dont Maïmonide et les autres organes de l'école théologique sauront faire un si fréquent usage. Certes nous ne lui supposons pas l'intention d'éliminer l'élément providentiel du sein de l'humanité, ce serait dénaturer sa pensée; mais il vient faire une distinction essentielle entre le divin proprement dit et tout ce qui n'est que prodigieux, qui s'écarte plus ou moins des conditions naturelles et logiques, divin dans notre imagination seulement. Mais il est à remarquer que, du premier bond, Saadia s'avance dans cette voie jusqu'à cette limite extrême que la raison ne pourrait franchir qu'en violant le domaine de la foi. Et tout cela, il le fait dans le seul but de mettre le libre arbitre hors de conteste, de le dégager du poids religieux sous lequel on prétend l'étouffer. Quand on songe à la situation des esprits du temps de l'auteur, aux tendances d'une époque que le fatalisme oriental marquait de ses puissantes griffes, aux progrès formidables qu'il avait faits dans le sein du judaïsme depuis les premiers Tanaïm jusqu'aux derniers Emoraïm, qui subissent au-delà de toute mesure l'influence babylonienne, on ne saurait rendre trop hommage à l'auteur *des croyances et des opinions* pour l'énergique réaction

qu'il est venu opérer en faveur de la liberté morale, bien qu'il n'ait guère réussi dans ses tentatives de conciliation entre cette liberté et la prescience.

§ 2. *Ba'hya*,

L'auteur continue, à propos du libre arbitre, le dialogue engagé entre l'Ame et la Raison au sujet de la perfectibilité (1) : — « L'Ame. Tu viens de prendre grand soin de ma cure et de « ma guérison radicale ; tu as fait à cet égard tous les prépa- « ratifs nécessaires ; tu m'as délivré de l'épais fardeau de « l'ignorance. Et pourtant il reste encore en moi un germe, un « seul, de trouble et de désorganisation, à l'endroit de l'adora- « tion divine. Si tu pouvais m'en délivrer, me débarrasser « des soucis et du tourment qu'il me cause, je me croirais pres- « que radicalement guéri. — La Raison. Quel est ce sujet de « préoccupation ? — L'Ame. Il s'agit de ce principe de fatalité, « du destin, de cette volonté immuable qui aurait présidé à la « création universelle, aux quatre règnes de la nature (2). « Les textes indiqués ne semblent-ils pas enseigner que dès « le principe Dieu a arrêté pour toujours toutes les bases de « l'existence ; que c'est sa puissance et sa volonté uniques qui « donnent l'impulsion à toutes ses parties, de même que c'est « encore lui qui les met au repos et les rend immuables (3) ? « Les livres des anciens admettent d'ailleurs généralement ce « système d'une volonté souveraine et immuable. Mais, d'un « autre côté, l'Écriture le combat, proclamant souvent les droits « du libre arbitre, admettant la volonté, la spontanéité, et, « comme leur conséquence, la responsabilité humaine (4). Au « surplus, les prescriptions et les interdictions dont le livre « de la Loi est plein, les peines et les récompenses dont il

(1) Voy. notre Théodicée, p. 375-381.

(2) Ps. CXXVII, 1 et 2 ; CXXXV, 6 ; I Samuel, II, 6 et 7 ; Lament., III, 37 et 38 ; Isaïe, XLV, 7.

(3) Ps. CIV, 29 ; Job, XXXIV, 29.

(4) Deutér., XXX, 15 ; Malachie, I, 9 ; Job, XXXIV, 11 ; Prov., XIX, 3.

« nous offre la constante perspective, sont la meilleure preuve « en faveur du libre arbitre et de l'absence de toute influence « dominante sur la bonne comme sur la mauvaise conduite de « l'homme, sur son mérite comme sur son démérite. Comment « donc concilier ensemble deux doctrines si opposées? As-tu « un remède pour cette souffrance morale? — La Raison. J'es- « time d'abord que cette contradiction que tu me signales « comme découlant de nos livres saints n'est pas plus saillante « que celle qui découle de l'expérience et de l'observation « exacte des faits. Ne voyons-nous pas les faits qui s'accom- « plissent sous nos propres yeux s'accuser tantôt comme le « résultat d'une volonté et d'une résolution libres, tantot « comme un produit de la contrainte, et, dans ce cas, révélant « une volonté supérieure, gouvernant et dirigeant l'homme à « sa guise? Et ce n'est pas tout : vous remarquez les effets de « cette contradiction jusque dans les mouvements de la langue, « dans l'action des organes de l'ouïe et de la vue. D'un autre « côté, nous ne pouvons ne pas être frappés du spectacle des « peines et des récompenses mesurées sur notre degré de fidé- « lité ou d'infidélité envers Dieu. De là cette longue, cette « éternelle discussion des sages sur la conciliation possible de « la fatalité avec la liberté. Les uns prétendent que l'homme « est libre, et, par suite, responsable de tous ses actes : Dieu « lui en laisse la disposition absolue, pour ensuite le punir ou « le récompenser selon les cas. Les autres soutiennent que les « actes et les mouvements de tous les êtres, organiques ou « inorganiques, sont réglés d'avance de par la volonté divine, « impossible d'y rien changer. Que si l'on objecte à ceux-ci « le principe de la rémunération, ils répondent qu'on ne peut « rien induire d'un dogme dont la nature et les conditions « nous sont inconnues, notre science en cette matière se bor- « nant à ceci : Dieu est juste, incapable de la moindre ini- « quité, véridique dans ses assurances, immuable dans ses « promesses. Nous ne sommes pas plus aptes à nous faire une « idée juste de la sagesse infinie ; mais nous en ressentons « trop les gracieux et généreux effets pour oser la soupçonner

« d'injustice. Une troisième opinion consiste dans une sorte « de transaction entre la fatalité et la liberté. Vouloir sonder « ce profond mystère, disent les partisans de cet expédient, « c'est courir à l'abîme, à la damnation, quelle que soit la « conclusion finale. Ils conseillent donc d'agir régulièrement « sous l'empire du principe du libre arbitre, de se dévouer au « bien et au juste de tous ses efforts ; puis, en ce qui concerne la « rémunération, de s'en rapporter à l'appréciation et à la « bonté de Dieu, en comprenant enfin que Dieu a tous les droits « sur nous, tandis que nous n'en avons aucun sur lui. L'au- « teur approuve cette opinion ; il l'approuve comme la solu- « tion la moins dangereuse du redoutable problème. Oui, dit- « il, c'est le parti le plus sage et le plus convenable que de « confesser notre ignorance sur ce point délicat, ignorance « due à la défectuosité de nos facultés intellectuelles, mais dont « nous ne devons pas nous plaindre, parce qu'elle est dans « notre intérêt le mieux entendu. Il n'est pas douteux que, si « la connaissance de ce mystère pouvait nous être profitable, « Dieu n'eût pas hésité à nous le dévoiler. Nous ressemblons, « en quelque sorte, à ces hommes que la faiblesse de leur or- « gane visuel empêche de fixer le soleil autrement que les yeux « couverts d'un voile : plus l'ophtalmie est forte, plus le voile « sera épais ; moins les yeux seront faibles, plus le voile sera « mince et transparent. Que de fois d'ailleurs ne nous arrive- « t-il pas de contester les propriétés de certains corps ou ma- « chines tant que nous n'avons pu en juger *de visu !* Prenons « l'astrolabe, par exemple, cette balance des astronomes : croi- « rions-nous d'après un simple ouï-dire aux remarquables » indications qu'il nous fournit sur le mouvement planétaire, « sur la position des constellations, sur l'exactitude horaire, « sur les distances et les dimensions réciproques des corps « célestes ? Il en est de même de beancoup d'autres instru- « ments, qu'il nous est impossible de concevoir par la pensée, « à plus forte raison de nous figurer exactement. Voici un ob- « jet des plus usuels, une simple balance : en comprendriez- « vous le mécanisme si vous ne le voyiez de vos propres yeux ?

« Voici la grosse meule du moulin qui tourne : n'admirez-
« vous pas ce mouvement circulaire qui s'accomplit tout au
« rebours des lois de la pesanteur ? Affirmerions-nous, accep-
« terions-nous même ces données de la science si nous n'y
« étions forcés ? Et tout cela provient de la faiblesse de notre
« savoir, de notre défaut de discernement en tout ce qui concerne
« les mystères de la création, les causes, les effets, les forces et les
« propriétés des êtres. Eh bien, si notre ignorance est si pa-
« tente, même à l'égard des choses appropriées à nos besoins et
« à notre constant usage, faut-il s'étonner de ce que la grande
« et impénétrable loi qui concilie la fatalité avec le libre ar-
« bitre échappe à notre imparfaite et chétive conception (1) ? »

APPRÉCIATION DE L'OPINION DE BA'HYA.

Nous disons l'*opinion*, et non pas la *théorie* de Ba'hya, attendu que ce théologien n'en a pas une qui lui soit propre sur la question qui nous occupe. Nous voilà, en effet, bien loin des affirmations et hardiesses de Saadia. L'auteur hésite à trancher la question devant le langage à double sens de l'expérience et de la religion : l'expérience nous faisant apercevoir dans nos actes des points de départ contradictoires, les uns, produit d'une complète liberté, les autres, enfantés par une pression extérieure ou supérieure qui les dépouille de toute spontanéité ; la religion, par l'organe de la Bible, nous signalant également un double courant, le premier soufflant dans le sens de la liberté, proclamant la responsabilité individuelle, servant d'ailleurs de base fondamentale au dogme de la rémunération, sur lequel repose tout l'échafaudage de la Loi, le second enflant les voiles du système de la fatalité, de l'*ananqué* du poëte. Ba'hya ne trouve rien de mieux, au point de vue démonstratif, que de laisser les adversaires en présence, nous voulons dire la liberté et la nécessité, sans prétendre adjuger la

(1) Psaumes, CXXXI, 1 et 2.

pomme à l'un ou à l'autre. Mieux vaut, selon lui, confesser notre ignorance dans une matière aussi ardue, que de risquer légèrement des opinions hasardées et des solutions douteuses. Pourquoi d'ailleurs méconnaître notre impuissance, notre défaut de capacité dans le domaine des questions transcendantes, quand nous nous voyons forcés de la confesser journellement même à l'égard de tant de faits physiques et mécaniques ?

Mais hâtons-nous de constater que ce n'est que par rapport à la théorie pure que Ba'hya se montre hésitant et timide ; il reprend toute sa sérénité et son esprit pratique quand il s'agit d'en tirer les conséquences morales. Pour tout ce qui concerne notre conduite et notre action, il veut que nous les mettions sous l'égide du libre arbitre, interne ou externe, que nous n'abdiquions jamais notre responsabilité, que nous la voyions toujours suspendue sur nos têtes, mais sans trop nous préoccuper de la rémunération qui en est la conséquence, nous en rapportant sur ce point à la justice et à la bonté divine. Si, comme conseil, ce principe de conduite ne laisse rien à désirer, évidemment il ne peut pas compter comme appoint à l'enseignement dogmatique ; il y a ici recul, au lieu de progrès. Nous avons d'ailleurs une observation plus grave à présenter sur cette opinion ; nous croyons que l'auteur n'a pas assez tenu compte de la démonstration de son prédécesseur et maître, non pas de sa démonstration logique, dont nous avons signalé nous-même les côtés faibles, mais de celles du sagace commentateur, du puissant exégète. Il s'est exagéré à plaisir la portée fataliste des textes qu'il invoque. Ces textes ne sont nullement en contradiction avec le principe du libre arbitre. Nous en avons déjà montré le plus clair, le moins équivoque, celui des Lamentations, abondant dans le sens de la liberté (1) ; les autres admettent parfaitement une interprétation analogue. Que signifie le premier cité, « Dieu fait ce qu'il lui plaît, dans le ciel comme sur la terre (2) » ? Rien autre chose que l'affirmation de

(1) Voy. ci-dessus, même division, chap. Ier, § 3.

(2) Psaumes, CXXXV, 6.

la Providence spéciale, qui sait faire tout concourir à la réalisation de sa pensée. Et cet autre : « Dieu appauvrit et enrichit, abaisse et relève, tue et ressuscite (1) » ? Il ne fait que sanctionner la doctrine traditionnelle, à savoir que Dieu s'est réservé la souveraine décision sur tout ce qui est en dehors du domaine de la liberté morale, que l'homme n'est maître que de sa personnalité, de son âme, de sa conscience, et que, sans l'agrément de Dieu, il ne dispose ni de la sagesse, ni de la vaillance, ni de la fortune. Il résulte de ces considérations que, si la spéculation ne parvient pas à résoudre l'antinomie qui existe entre la prescience et le libre arbitre, la religion accorde à ce dernier tout ce qu'elle peut lui donner. Ba'hya l'eût indubitablement reconnu lui-même s'il s'était livré à une étude plus approfondie de l'exégèse biblique. Il pèche par l'excès contraire à celui que l'on impute à Saadia, opposant une réserve extrême à la trop grande hardiesse du père de l'école théologique.

§ 3. *Le Khozari.*

Certitude de la liberté humaine. — Le Khozari... « Je pense « que vous ne sauriez vous dispenser de porter vos investiga- « tions sur la grave question de la fatalité et du libre arbitre, « qui appartient au domaine de la science (philosophique) ; « veuillez donc me faire connaître votre opinion là-dessus. »

Le Haber. « Il n'y a que l'homme joignant l'obstination à la « mauvaise foi qui puisse nier la nature du possible ; mais à « coup sûr son assertion est en désaccord avec son sentiment. « Remarquez seulement ses soins, ses précautions à l'endroit « de tout ce qui est pour lui sujet d'espérance ou de crainte ; « ne sont-ce pas autant de témoignages de sa foi au possible, « aux moyens et enfin à l'utilité des mesures préparatoires? « Si l'homme pouvait croire réellement à la fatalité, il n'aurait « qu'à se laisser faire ; il cesserait de défendre sa personne

(1) I Samuel, II, 6 et 7.

« contre l'ennemi ou de faire ses provisions pour se garantir
« contre la famine. Prétendra-t-on que ces préparatifs eux-
« mêmes font partie de la loi de la nécessité? Ce serait, dans
« tous les cas, rendre hommage au principe des causes inter-
« médiaires, reconnaître leur influence sur le dénoûment et sur
« l'obtention du résultat désiré. Or, avec un peu de bonne foi,
« on ne tardera pas à être amené logiquement à s'avouer
« maître de sa volonté dans toute la sphère du possible, c'est-
« à-dire libre d'agir ou de ne pas agir. Il n'y a rien dans cette
« croyance qui soit incompatible avec la souveraineté de Dieu,
« tout aboutissant à lui, quoique par des voies différentes,
« comme nous allons le démontrer. »

Système des causes intermédiaires. — « Toutes les notions
« peuvent se rapporter à la cause première de deux façons,
« directement ou par voie de filiation. Au premier mode appar-
« tiennent l'ordre et l'harmonie visibles dans les règnes ani-
« mal et végétal, ainsi que dans le monde planétaire. A la
« simple aperception de ces merveilles, il paraît impossible de
« les attribuer au hasard, de les ramener à un principe autre
« que la volonté intelligente d'un créateur et ordonnateur su-
« prême. Pour *spécimen* du mode de la filiation, prenons l'ac-
« tion du feu local sur une poutre. Le feu est un agent subtil
« et chaud ; la poutre, un corps susceptible d'humidité. Il est
« dans l'ordre naturel que l'agent subtil agisse sur son objet,
« que l'élément chaud et sec communique sa chaleur au corps
« avec lequel il est ici en rapport, et qu'il en absorbe l'humi-
« dité jusqu'à la dissolution des parties de son objectif. Les
« causes qui président à l'action des agents physiques sont fa-
« ciles à trouver ; rien n'empêche d'en remonter l'échelle jus-
« qu'aux sphères célestes, de s'élever aux causes de celles-ci,
« et ainsi de suite jusqu'à la cause première. Il est donc vrai
« de dire que tout émane de la volonté de Dieu ; mais il n'est
« pas moins vrai de soutenir que les choses procèdent de la li-
« berté et de causes fortuites, sans jamais cesser de découler
« indirectement de cette volonté immuable. Pour rendre notre
« pensée plus intelligible, nous diviserons les actions en quatre

« classes. Elles sont : 1° divines, 2° naturelles, 3° fortuites,
« 4° spontanées et volontaires. 1° Les actions divines sont
« celles qui émanent nécessairement de la cause première,
« n'ayant d'autre raison d'être que la volonté de Dieu. 2° Les
« actions naturelles proviennent de causes intermédiaires pro-
« pres à les produire et à les conduire vers leur accomplisse-
« ment, en tant qu'elles ne sont pas empêchées par les trois
« autres principes (c'est-à-dire Dieu, le libre arbitre et le ha-
« sard). 3° Les actions fortuites dérivent également de causes
« intermédiaires, mais au hasard, sans enchaînement naturel,
« sans direction régulière ni intentionnelle. Ces actes ne sont
« pas susceptibles de la perfection à laquelle il n'est pas
« dans leur nature d'atteindre ; comme ceux de la deuxième
« classe, leur réalisation dépend de leurs rapports avec
« ceux des trois autres classes. 4° Les actions libres ont
« leur siége dans la volonté de l'homme, durant tout le
« temps qu'il est en possession de son libre arbitre ; mais le
« libre arbitre fait partie lui-même des causes intermédiaires.
« Par la loi d'une filiation naturelle, dégagée de toute con-
« trainte et reposant sur la loi du possible, il remonte jusqu'à
« la cause première. Inspirée par lui, l'âme a le choix entre les
« mobiles opposés, et peut se décider pour l'un comme pour
« l'autre. De la liberté seule, à l'exclusion des autres causes in-
« termédiaires, découle la responsabilité, avec ses conséquen-
« ces, l'éloge et le blâme. Il est évident que ni la cause natu-
« relle ni la cause fortuite ne sont susceptibles d'être louées et
« blâmées, bien qu'elles participent de la nature du possible.
« Il en est des causes comme de l'enfant, qui agit sans discer-
« nement, ou de l'homme qui cause du dégât dans le sommeil :
« ils n'assument aucune responsabilité, sans que l'on puisse
« dire qu'ils ont agi forcément, mais parce qu'ils ont agi sans
« intention. Voyez d'ailleurs un peu les champions de la fata-
« lité ! Est ce qu'ils n'en veulent pas à ceux qui leur nuisent
« sciemment ? Est-ce qu'ils se laissent impunément arracher
« leurs habits par un bandit, restant exposés à toutes les in-
« tempéries, comme ils se résignent à supporter le souffle glacé

« de la bise en un jour d'hiver? Ou bien soutiendront-ils que « la colère est un sentiment faux et inutilement implanté dans « nos cœurs? Porteront-ils le même jugement de l'éloge, du « blâme, de l'amour et de la paix? Mais alors le libre arbitre « ne serait plus seulement l'effet nécessaire d'une cause fatale, « il serait lui-même la fatalité ; alors la parole, ce signe de « l'intelligence, ne serait ni plus libre, ni plus volontaire, que « la pulsation des artères. Est-ce qu'ils vont jusque-là? Tant « mieux, puisque l'expérience sensible vient leur infliger un « éclatant démenti. Car il est matériellement impossible de « nier la faculté que nous avons ou de parler ou de nous taire, « tant que nous jouissons de la plénitude de notre intelligence « et que nous ne subissons pas l'influence de quelque cause « *contingente.* Et puis, s'il n'y avait qu'une cause première et « directe, excluant toute cause intermédiaire, alors tout phé- « nomène nouveau serait *créé* au moment même où il se pro- « duit, de façon que l'univers et tout ce qu'il contient constitue- « raient une création divine permanente. Qu'en résulterait-il? « D'abord, que les miracles seraient dépouillés de leur carac- « tère de merveilleux ; ensuite, qu'ils cesseraient d'agir sur « notre foi ; enfin, il n'y aurait plus de différence entre le juste « et l'impie, puisqu'ils ne font pas autre chose que de suivre « chacun la pente fatale de leur nature, sans insister sur les au- « tres conséquences absurdes du système de la fatalité, notam- « ment sur celle qui nous fait nier l'évidence, comme nous « venons de l'exposer. »

De la conciliation du libre arbitre avec la prescience de Dieu. — « On sait que l'une des grandes objections faites contre « le libre arbitre, c'est qu'il aurait pour effet de soustraire « toute cette série de nos actes au pouvoir de Dieu ; mais nous « l'avons écartée déjà par le principe de filiation. Non, les faits « ne cessent de graviter dans l'orbite de la volonté divine, à « laquelle ils se rattachent par la chaîne des causes intermé- « diaires. Vient ensuite l'objection (plus grave) de soustraire « les faits à la connaissance de Dieu, eu égard à l'incompati- « bilité du possible avec le prévu. Les *Motekallemin*, qui s'en

« sont beaucoup occupés, la réfutent de la manière suivante :
« Dieu, disent-ils, connaît les choses éventuellement ; mais
« cette connaissance de Dieu n'est pas plus la cause des faits
« qu'elle ne les impose ; ils conservent leur nature du possible
« et du contingent. La connaissance de ce qui sera ne saurait
« pas plus être la cause nécessaire du futur que la connais-
« sance de ce qui a été n'est la cause du passé. Dans l'un comme
« dans l'autre cas, la connaissance est la sanction du fait, et,
« pour ce motif, elle est commune à Dieu, aux anges, aux pro-
« phètes, voir même aux *nécromanciens*. Songez encore que,
« si la connaissance du fait constituait le fait, elle suffirait à
« elle seule pour faire le juste et l'impie ; au premier elle
« vaudrait le paradis sans la moindre bonne action de sa part,
« et au second l'enfer, lors même qu'il n'aurait commis le
« moindre péché. Il en résulterait encore que l'homme devrait
« à un certain moment se sentir rassasié sans avoir mangé,
« par le seul motif que Dieu sait qu'à tel moment il sera ras-
« sasié. Dans cette hypothèse disparaîtraient les causes inter-
« médiaires, mais aussi les facultés et forces intermédiaires.
« Le sacrifice d'Isaac n'aurait plus de sens s'il n'avait pour but
« de faire passer librement la piété du patriarche de la virtua-
« lité à la réalité, et de lui procurer la plus noble des récom-
« penses, comme le texte biblique le déclare formellement (1).
« Que si le vulgaire attribue tous les actes directement à Dieu,
« c'est par le motif développé plus haut, à savoir que tous les
« actes émanent de Dieu, soit immédiatement (ceux de la pre-
« mière catégorie), soit médiatement et par voie de filiation
« (ceux des trois autres catégories). On croyait ainsi corroborer
« la foi en la Providence. Mais il importe ici d'user de discer-
« nement, de savoir faire la part des peuples, des individus,
« du temps, du lieu et des circonstances. »

Nouvelles considérations sur les quatre catégories d'actions. — « Il ne faut pas oublier que les actes divins (ceux de la
« première catégorie) ne se manifestèrent pour la plupart que

(1) Genèse, XXII, 16 et 17.

« dans une région spéciale, « la Terre sainte », chez un peuple « spécial, « Israël », à une époque et au moyen de pratiques « déterminées, dont l'observance et la religieuse exécution « étaient une source de prospérités sensibles, de même que leur « violation devenait une cause de malheurs visibles, à tel point « que les causes physiques et fortuites (deuxième et troi- « sième catégories) n'y pouvaient rien, ni pour la prospérité ni « pour l'adversité. Par sa situation toute miraculeuse, Israël « est devenu une protestation vivante contre le système d'Épi- « cure et de ses partisans, nommés les adeptes de la jouissance, « parce qu'ils ne reconnaissent pas d'autre but à l'existence, « attribuant tout au hasard et niant toute pensée providentielle. « Quelle différence entre ces derniers et l'homme de la loi « qui, par l'observation des prescriptions religieuses, recher- « che avant tout l'estime de Dieu, à qui il s'en remet pour la « satisfaction de ses désirs ! Simple et fervent fidèle, il se livre « à l'étude de la loi ; prophète ou peuple agréé de Dieu, il « peut provoquer des miracles, attirer la manifestation de la « gloire de Dieu, dans les conditions de temps, de lieu et d'ac- « tivité déterminées par la révélation ; mais, peuple ou indi- « vidu, il ne se préoccupe guère des causes naturelles ou for- « tuites, sachant bien qu'il est au-dessus de leur influence mal- « faisante, soit par ses études sacrées qui lui en expliquent le « pouvoir, soit par une marque providentielle qui lui sert de « compensation aux maux terrestres. En ce qui concerne les « biens qui émanent de causes fortuites, ils ne sauraient être « refusés au méchant, ni à plus forte raison au juste, avec cette « différence toutefois que le bonheur des méchants dépend en- « tièrement des causes naturelles et fortuites, de sorte que rien « ne saurait les préserver contre le mal physique et les fluctua- « tions du hasard, au lieu que le juste, tout en participant « aux biens qui découlent des causes intermédiaires, peut se « garantir de leurs attaques (au sein de la piété, qui est pour « lui un asile inviolable). » Après cette digression, l'auteur revient à ses quatre catégories : « Elles ont été constatées, « dit-il, par David quand il dit de Saül : « Dieu le frappera,

« son jour viendra, où il tombera dans une bataille (1). »
« *Dieu le frappera*, c'est la cause divine ; *son jour viendra*, « c'est la cause naturelle ; *il tombera dans une bataille*, c'est « la cause fortuite. Si David ne mentionne pas ici la quatrième « cause, la cause libre et volontaire, c'est pour cette raison « bien simple, qu'il ne pouvait pas dire de Saül qu'il choisira « volontairement la mort, personne n'aimant à mourir si cela « dépend de son choix ; le suicide de Saül ne dément pas cette « vérité, attendu que cet infortuné roi ne se donnait la mort « que pour éviter un plus grand malheur, celui de tomber vi- « vant entre les mains de l'ennemi. Nous retrouvons nos « quatre catégories dans la parole humaine. Elle est tour à « tour : 1° *prophétique et divine*, c'est la parole du prophète « pendant l'inspiration, lorsqu'il est tout imprégné de l'esprit « saint, au point que son langage n'est pas libre, mais pour « ainsi dire dicté par Dieu ; 2° *naturelle ou physique*, c'est « l'ensemble des signes, gestes et intonations qui servent à ex- « primer le désir et la volonté (de tous les êtres animés), cris « de la nature et n'ayant rien de convenu ; quant aux idiomes « nationaux et à tout ce qui est convention de langage, ils « appartiennent mi-partie à la cause physique, mi-partie à la « cause libre ; 3° *fortuite*, c'est la parole des fous pendant qu'ils « déraisonnent ; parole désordonnée, incohérente et sans but ; « 4° *libre*, comme la parole du prophète à la suite de l'inspi- « ration, comme celle de tout homme intelligent, réfléchi, « choisissant ses termes, triant ses expressions pour les rendre « exactement conforme à sa pensée. Nous l'appelons la parole « libre, à cause de la faculté que nous avons de substituer, non « seulement une expression à une autre, mais encore une pen- « sée à une autre. Toutes ces catégories de la parole émanent « en définitive de Dieu, mais par voie de filiation, et non de sa « volonté directe ; car, autrement, le bégaiement de l'enfant, le « langage incohérent du fou, les accents éloquents de l'orateur « et les chants inspirés du poëte, seraient au même titre pa- « roles divines ! »

(1) I Samuel, XXVI, 11.

Considérations complémentaires. — « On cite souvent le raisonnement du paresseux qui, pour se justifier des reproches « qu'on lui fait sur sa paresse, croit pouvoir dire : « Ce qui doit « arriver arrivera quand même ». C'est vrai, lui réprondrons-« nous ; mais cela ne doit ni ne peut vous empêcher d'adopter « de sages conseils, de vous munir de bonnes armes défensives, « de vous procurer des aliments pour apaiser votre faim. Il vous « suffit de savoir que votre salut comme votre perte dépendent « de certaines causes intermédiaires, au nombre desquelles la « plus essentielle est précisement cette faculté que vous pos-« sédez de vous décider, soit pour le zèle et l'activité, soit pour « la paresse et l'indolence. Ne m'objectez pas les cas très-rares « et purement fortuits où l'homme avisé se perd là où le sot ou « le serviteur du hasard se sauve : le mot *salut* a certainement « une signification différente de celle du mot *danger*, et l'on « n'est guère habitué à fuir le salut pour se sauver du côté du « danger, comme on fuit le danger pour se jeter du côté du sa-« lut. Il s'ensuit que, si par exception le salut se rencontre aux « lieu et place du danger, on ne doit voir là dedans qu'un fait « extraordinaire; de même que, si la mort arrive du côté d'où « devait venir le salut, ce sera un phénomène contre nature. « Le devoir de porter notre libre arbitre vers l'activité subsiste « donc; on l'accomplira si l'on suit l'opinion que nous venons « d'exprimer; on le violera, on sera entraîné par le laisser-« aller, si l'on adopte l'opinion opposée à la nôtre. Finalement « tout retourne à Dieu par la voie de filiation. Ce qui émane « de Dieu directement et sans intermédiaire, ce sont les mi-« racles et les manifestations de sa gloire. Il ne serait pas im-« possible qu'il n'y eût, même pour ce genre de faits, des causes « intermédiaires mais invisibles et, par suite, inconnues pour « nous : quand, par exemple, Moïse reste quarante jours et « quarante nuits sans nourriture, ou quand toute l'armée de « Sennachérib est frappée d'une mort subite. Mais toujours est-« il que ce genre de faits miraculeux ne saurait être ni préparé « ni amené (par des moyens humains). Quant aux prépara-« tions spirituelles, qui consistent dans l'étude et la méditation

« des mystères de la religion, elles sont indubitablement, pour « celui qui s'y livre, un secours précieux, une source de bien, « et un préservatif contre le mal. La vraie règle ici est donc « d'agir énergiquement au moyen des causes intermédiaires, « en nous en rapportant entièrement à Dieu pour ce qui est en « dehors de notre sphère d'action; dans cette voie seule on « trouve le bien et l'on se sauve du péché. Mais vouloir, par « une confiance exagérée dans le secours d'en haut, se jeter en « plein danger, c'est éprouver Dieu, violer une défense for- « melle de la loi (1) ». Examinons encore l'objection qu'on « fait valoir contre l'utilité du culte, puisque Dieu connaît d'a- « vance les fidèles comme les infidèles. Non, le culte n'est pas « une vaine manifestation. Nous croyons avoir suffisamment « démontré que la piété et l'impiété ne se réalisent toutes les « deux qu'au moyen de causes intermédiaires (c'est-à-dire par « des pratiques et des cérémonies déterminées). Or, la piété « n'est pas autre chose que la réalisation de la cause intermé- « diaire, c'est-à-dire du fidèle accomplissement des prescrip- « tions divines; et c'est là ce que Dieu sait d'avance, il sait « qu'un tel est pieux, qu'il mettra le plus vif empressement « dans l'exécution de ses saintes volontés. C'est de la même « façon qu'il prévoit les infidélités de l'impie; il sait que sa « mauvaise conduite procède de telle ou telle cause intermé- « diaire, « mauvaise compagnie, mauvaises passions, sensua- « lité, indolence, tendance au *far niente* ». A cet égard, les « remontrances de Dieu ne sont pas sans efficacité; il est in- « contestable qu'elles laissent une trace plus ou moins sensible « dans l'âme de l'impie; il en reste toujours quelque chose « dans son cœur, à plus forte raison quand elles sont à l'a- « dresse des masses, où il se rencontre plus d'un individu dis- « posé à en faire son profit. Les remontrances ne sont donc rien « moins qu'inutiles ».

(1) Deutér., X, 16.

APPRÉCIATION DE LA THÉORIE DU KHOZARI.

Avant d'émettre un jugement sur le système que nous venons de reproduire, il importe de rappeler que le cinquième livre du Khozari, qui contient l'exposé ci-dessus, est moins l'expression des idées propres de l'auteur qu'un résumé de la métaphysique de son temps. Suivant une voie différente de celle qu'avait choisie Saadia, qui, voulant fondre ensemble la philosophie et la théologie, crut pouvoir leur faire contracter un mariage de raison, qui n'est pas des plus heureux, où la paix du ménage est souvent troublée, le Khozari les sépare l'une de l'autre, consacrant à la théologie les quatre premières parties de son traité, laissant la dernière à la philosophie, sans doute pour nous montrer qu'il ne la repousse pas absolument. Cette distinction nous explique les formes abstraites, la couleur scientifique de son langage, si différent de celui qu'il parle dans les livres précédents, où il est monté sur le ton de l'inspiration, en puisant ses enseignements dans les entrailles de l'Ecriture et de l'histoire sainte. Ici, au contraire, l'inspiration est absente; c'est la froide raison qui parle, la spéculation qui prédomine, de loin en loin visée par un texte biblique. Il a su éviter ainsi les dangers d'une fusion dont Saadia et Maïmonide ont subi si souvent les conséquences, au détriment des vrais principes théologiques dont ils provoquèrent l'accouplement forcé avec des principes étrangers et parfois opposés.

Cependant, dans le courant de son exposé, l'auteur déclare que les principes qu'il développe n'ont rien de contraire à la vérité religieuse; il les fait donc en quelque sorte siens en leur accordant son patronage. Quelles sont maintenant les idées développées par le Khozari, celles qu'il croit pouvoir faire passer sans inconvénient de la sphère philosophique dans le domaine de la théologie? Il en est deux qui résument toute sa théorie: 1° la démonstration du libre arbitre ; 2° le système des causes intermédiaires.

1° L'auteur s'occupe peu du dogme de la Providence ; il juge inutile de donner des fondements rationnels à l'idée mère de son livre, au génie qui l'inspire, à savoir que la religion, le peuple de Dieu, ses hommes, ses institutions, et jusqu'à son sol, sont autant de produits directs de la volonté providentielle (1). Mais, comme dans ce système le rôle de la liberté humaine semble par trop réduit, et que, partout pressée par le divin, son action nous apparaît comme écrasée par cette influence infaillible et suprême, il s'est cru obligé de revendiquer énergiquement les droits de la liberté morale. Sur ce point, sa démonstration proprement dite n'offre rien de nouveau ; et nous dirons tout d'abord qu'elle manque de méthode, sinon de clarté ; il y traite pêle-mêle du libre arbitre, de la fatalité, de la prescience et de l'antinomie qu'elle présente avec la liberté. Les questions s'enchevêtrent d'une façon préjudiciable à la netteté des solutions. Au fond, il reproduit les arguments de Saadia, tirés de l'expérience et de la raison : le premier fondé sur la conscience que chacun de nous a de la liberté de ses actes et surtout de ses résolutions, conscience si sûre, si vivace, qu'elle force les fatalistes les plus incorrigibles à s'infliger à eux-mêmes des démentis continuels; le second puisé dans la philosophie du *Calam*, non plus exprimé dans le langage subtil et sophistique qu'affectionne Saadia quand il parle philosophie, mais revêtu d'une forme plus grave. La prescience, dit-il, ne constitue pas plus l'acte futur, que la connaissance que nous avons du passé ne fait elle-même ce passé. De plus, si la connaissance de l'acte et l'acte lui-même étaient une seule et même chose, à quoi bon l'action, physique ou morale, et que vient-elle ajouter à la connaissance de Dieu? Pour être moins entachée d'argutie dialectique, la démonstration n'en devient pas plus décisive ; elle n'est pas moins atteinte d'un vice radical, de la singulière prétention de résoudre une question des plus transcendantes par une simple formule logique.

2° Aussi l'originalité du système n'est pas là ; elle est dans

(1) Voy. notre Révélation, p. 170-176.

la théorie des causes intermédiaires, dans la distinction nette entre la cause première et les causes médiates. Comme cause première, Dieu sait tout et gouverne tout, rattache tout à lui, le monde et l'humanité, l'individu et la société, ne ressemblant pas peu à cette image du temps dont la tête mord la queue, puisqu'il embrasse tous les êtres par leur origine comme par leur fin. Mais de cette cause première et universelle jaillissent trois sources de causes intermédiaires, cause naturelle, cause fortuite et cause libre, dont chacune a sa sphère d'action. Il les met en évidence par deux faits des plus habituels. Voyez l'action du feu sur les corps combustibles. Lorsque le feu vient brûler et réduire en cendre les matières inflammables, disons-nous que c'est Dieu qui l'a fait? Non ; nous constatons seulement que le feu, en sa qualité d'agent naturel, a réalisé l'une de ses propriétés. Quand un homme en blesse un autre dans le sommeil, ou qu'il tombe involontairement sur quelqu'un et le tue, qui est-ce qui ne reconnaît dans ces faits une cause fortuite? Vous pouvez, à la vérité, les ramener à Dieu par le principe de la causalité absolue, ramenant les causes secondaires à la cause première par la voie de filiation; mais cela ne doit ni ne peut vous empêcher de reconnaître dans le premier cas l'influence de la nature, et dans le second celle du hasard. Or, il n'en est pas autrement de la troisième cause, de celle qui nous intéresse ici le plus, de la cause libre. Quand, après avoir délibéré en nous-même ou avec d'autres, bien pesé le pour et le contre d'une résolution, passé successivement en revue les éventualités possibles, nous nous décidons et agissons, nous attribuons et nous ne pouvons pas ne pas attribuer notre action à notre initiative, à notre volonté personnelle, à notre liberté enfin, et, suivant les cas, nous en éprouvons du plaisir ou de la peine, de la satisfaction ou du regret, de la joie ou de l'affliction. Otez un seul instant le sentiment de la liberté et de la responsabilité, et le principe de rémunération et le mobile de toute loi religieuse et morale disparaissent comme par enchantement. Mais, tout comme les deux autres causes, la cause libre aboutit à Dieu par cette échelle mystérieuse qui conduit des

causes médiates à la cause immédiate ; elle y aboutit comme le ruisseau qui, après avoir fourni sa course capricieuse, se jette dans le fleuve, comme le fleuve lui-même qui, tout en parcourant de vastes étendues, recevant des affluents à chaque pas, les recueillant à droite et à gauche, les entraînant avec lui à travers les champs, tantôt pour les ravager, tantôt pour les féconder, ne peut jamais nier la source d'où il jaillit.

Il est à remarquer que ce système des causes intermédiaires n'est pas exclusivement applicable au libre arbitre ; il a des affinités avec l'idée de la Providence et de la justice de Dieu. N'est-ce pas qu'il trace des limites à l'action providentielle en lui réservant l'une des quatre causes, tout en faisant une large part à la nature, et même au hasard, qui ne mérite peut-être pas tant d'honneur ? Il a, en outre, l'avantage d'effacer toutes les contradictions que l'on croirait rencontrer dans la Bible entre le principe de la liberté et celui de la nécessité. Oui, s'il était vrai, comme le pense Ba'hya (1), que l'Écriture affirme tantôt le libre arbitre, tantôt la fatalité, cela s'expliquerait encore ; on n'aurait qu'à rattacher ces deux expressions contradictoires, la première aux causes intermédiaires, la seconde à la cause première.

La théorie de l'auteur présente cependant une lacune que nous devons signaler, et combler, si c'est possible. Nous l'avons dit, il la donne comme une thèse spéculative, qu'il déclare n'être pas contraire à la religion, mais sans en montrer les racines, soit dans la doctrine, soit dans l'histoire de la religion, car on ne saurait sérieusement voir la sanction du système dans cette citation d'un passage du livre de Samuel concernant les diverses catégories des causes efficientes. Serait-elle privée de tout appui dans l'Écriture et dans la Tradition ? Nous ne le pensons pas ; nous croyons, au contraire, y découvrir plus d'une allusion aux principes des causes intermédiaires. Nous le trouvons dans l'Ecclésiaste, quand il dit : « Les gardiens suivent un ordre hiérarchique, mais les plus élevés ont encore

(1) Voy. § 2, ci-dessus.

leurs supérieurs » (1) ; nous l'apercevons dans Osée, lorsqu'il prophétise : « En ce jour, dit le Seigneur, j'exaucerai le ciel, qui exaucera la terre, qui exaucera le blé, le vin et l'huile, qui à leur tour exauceront Israël (2). » Ne voilà-t-il pas des exemples, des modèles de cet enchaînement de causes successives ayant leur point de départ en Dieu, mais n'arrivant à l'homme qu'après avoir passé par plusieurs filières? Nous retrouvons l'idée de filiation dans la doctrine traditionnelle, sous une forme analogue, dans cet aphorisme : « Pendant le sommeil le corps converse avec l'âme, l'âme avec l'ange, l'ange avec l'archange, et l'archange avec le chérubin (3). » C'est encore l'échelle d'existence ou plutôt de causes hiérarchiques et comptant de l'homme à Dieu un nombre infini de degrés intermédiaires. Mais le passage le plus décisif en faveur du système des causes intermédiaires, c'est celui qui parle du mystérieux nœud des phylactères que Dieu est censé avoir montré à Moïse (4), et qui, d'après les commentateurs les plus autorisés, ne serait pas autre chose que le symbole de la loi de filiation, de cette loi qui tire tout de Dieu et ramène tout à lui, mais par des canaux et des moyens de communication qui ne sont connus que de lui et de ses saints. On ne saurait donc méconnaître que la théorie des causes intermédiaires porte la double consécration de l'affirmation biblique et traditionnelle, corroborée par celle de la raison, qui y découvre le seul point de jonction possible entre la liberté humaine et la prescience divine. A l'auteur du Khozari donc, à l'illustre Rabbin Yehouda Halevy, l'honneur de l'avoir, le premier, systématiquement formulée, d'avoir assigné sa véritable place à l'un des éléments les plus essentiels du problème de la Providence.

(1) Ecclés., V, 7; cf. Midrasch Kohéleth, *ibid.*

(2) Osée, II, 23 et 24.

(3) Vaïkra Rabba, sect. 32. Cf. Akéda, dissertation 6.

(4) Talmud, Menachoth, 35. מלמד שהראה הקב"ה למשה קשר של תפילין

§ 4. *Maïmonide.*

De la science de Dieu et de sa nature. — « Il est incontes-
« table, dit-il (1), qu'il ne peut survenir à Dieu aucune connais-
« sance nouvelle, en sorte qu'il saurait actuellement ce qu'il
« n'a pas su auparavant ; on ne saurait davantage lui attribuer
« des perceptions multiples, même selon l'opinion qui recon-
« naît des attributs à Dieu. Nous, hommes de la loi, nous
« professons ceci : Dieu sait tout au moyen d'une perception
« unique, et la multiplicité des choses perçues n'implique en
« lui diversité, ni pluralité, comme cela se pratique par rap-
« port à nous. Nous croyons, en outre, que tous les êtres qui
« arrivent successivement à la réalité de l'existence, Dieu les
« a connus avant qu'ils existassent, de même qu'il les connaît
« lorsqu'ils n'existent plus. Il n'y a donc en Dieu aucune per-
« ception nouvelle. Savoir qu'un tel n'existe pas encore, qu'il
« existera à tel moment, qu'il durera un certain laps de temps,
« au bout duquel il retournera au néant, tout cela ne constitue
« aucune addition à la science de Dieu ; il n'y a là rien de nou-
« veau en lui. Ce qui est nouveau, c'est un être qui existe tel
« que Dieu a su et prévu qu'il existera... Mais la philosophie
« a combattu cette science unique et primordiale, comme por-
« tant sur le non-être, sur des faits et des êtres qui n'existent
« pas encore, et comme embrassant l'infini. Ils se sont rabat-
« tus sur une *science divine collective*, c'est-à-dire s'attachant à
« l'espèce pour le monde sublunaire et aux êtres stables du
« monde céleste. D'autres sont allés jusqu'à mettre en doute la
« connaissance, de la part de Dieu, des faits immuables, par le
« motif qu'elle impliquerait des perceptions multiples : car il
« y aurait nécessairement autant de perceptions que d'objets
« perçus, chacun de ces objets supposant une notion spéciale.
« Donc, disent-ils, Dieu ne connaît réellement que sa propre
« essence. »

(1) *Guide*, III[e] partie, chap. 20 et 21.

« Toutes ces erreurs et fausses appréciations en matière de « science divine proviennent, selon l'auteur, d'une cause uni- « que : cette cause, c'est le rapport, c'est l'identité qu'on a « voulu établir entre notre science et la science de Dieu. Tout « ce qu'on a remarqué d'impossible à la connaissance humaine, « on s'est empressé de l'appliquer à la connaissance divine, du « moins d'une manière hypothétique. Cette assimilation fausse « et trompeuse mérite surtout d'être reprochée à ces philoso- « phes qui, après avoir compris et parfaitement démontré que « l'essence de Dieu est incompatible avec toute pluralité comme « avec tout attribut en dehors de son essence, que lui et sa « science ne forment qu'un, que notre intelligence reste à « jamais impuissante à concevoir l'essence divine, ont pourtant « osé afficher la prétention de comprendre sa science, qui se « confond avec sa substance. Notre incapacité n'est-elle pas la « même, qu'il s'agisse de la science ou de la substance de Dieu? « Il n'est pas possible de tirer la moindre induction de notre « science à celle de Dieu, laquelle est d'une nature radicale- « ment différente. Et cet être nécessaire, cause nécessaire de « tout ce qui existe, selon le philosophe, créateur qui a tout « tiré du néant, selon le croyant, cet être perçoit et conçoit « tout ce qui n'est pas lui, n'ignore rien de tout ce qu'il a « produit. Il n'y a pas plus d'analogie entre sa connaissance et « la nôtre qu'entre sa substance et la nôtre. La source de cette « confusion c'est l'*homonymie* du mot *science*. On n'a pas « voulu comprendre qu'il n'y a ici de commun que le nom, « tandis qu'en fait ce sont deux sciences entièrement diffé- « rentes. L'oubli de cette distinction absolue a engendré « toutes ces objections et difficultés que nous venons de men- « tionner ; on a voulu à toute force soumettre la science « divine aux conditions de la science humaine.

« Passant à l'exposé de l'opinion religieuse sur ce grave « sujet, l'auteur dit : « Il ressort avec évidence de nombreux « textes du livre de la Loi que la connaissance que Dieu a des « choses *possibles* n'a nullement pour effet de convertir la pos- « sibilité en nécessité ; que la première subsiste avec la réali-

« sation des faits ; enfin que la prescience de Dieu ne fait pas « pencher forcément la balance du côté de l'un des cas pos- « sibles. Cette doctrine résulte clairement de certaines pres- « criptions de la Loi, de celles notamment qui ont pour objet « l'établissement d'une balustrade autour du toit (1), et cer- « taines exemptions du service militaire (2). Elle est d'ailleurs « au fond de la législation sacrée tout entière, qui repose sur « ce principe que la prescience de Dieu laisse aux choses leur « caractère de *contingence* et de *passibilité*, bien que ce soit « là une chose incompréhensible pour notre faible intelligence.

« L'auteur énumère ensuite, au nombre de cinq, les princi- « paux points de différence entre la connaissance de Dieu et « la nôtre : — « 1° La connaissance de Dieu est *une*, tout en « portant sur des faits aussi nombreux que divers ; 2° elle « s'attache aux êtres qui n'existent pas encore ; 3° elle « embrasse l'infini ; 4° elle reste identique à elle-même avant « et après la réalisation des choses perçues ; elle ne change « pas, elle ne se modifie pas avec le passage des faits de l'état « *virtuel* à l'état réel ; 5° elle ne dérange en rien l'équilibre « du possible, tout en prévoyant le résultat final d'une manière « nette et précie (3). Qu'y a-t-il donc de commun entre la « connaissance de Dieu et la nôtre, supposé même que la pre- « mière ne fût qu'un attribut ajouté à l'essence divine ? Y a-t- « il autre chose qu'une simple *homonymie* ? A plus forte raison « pour nous, qui ne reconnaissons pas dans la science de Dieu « un attribut ajouté à sa substance, la distinction entre la « perception divine et la perception humaine doit-elle être « complète, radicale, comme celle qui distingue la substance « du ciel de la substance de la terre, ainsi que le dit le « prophète (4).

« Il résume les considérations qui précèdent en ces termes : « De même qu'il nous est impossible de concevoir l'essence de

(1) Deutér., XX, 5.

(2) *Ibid.*, XXII, 8.

(3) Cf. le *Maguen Aboth* de Simon Duran, qui porte jusqu'à onze ces points de différence.

(4) Isaïe, LV, 8 et 9.

« Dieu, tout en sachant qu'elle est parfaite, dégagée de toute
« infirmité, de toute modification et de toute passivité, de
« même encore, malgré l'ignorance où nous sommes de la
« véritable nature de la science de Dieu, par la raison bien
« simple qu'elle se confond avec son essence, nous savons
« qu'elle ne subit aucune solution de continuité, qu'elle n'est
« ni multiple, ni successive, qu'elle n'a point de limite, que
« rien de ce qui existe ne lui échappe, qu'elle ne dénature pas
« la *contingence* des faits, qui conservent intégralement leur
« *possibilité*. Tous les semblants de contradictions qui surgis-
« sent par rapport à la science de Dieu n'ont leur raison d'être
« qu'au point de vue de notre connaissance imparfaite, n'ayant
« d'autre point de contact avec celle de Dieu que l'homonymie.
« Il n'en est pas autrement des termes *intention* et *providence*,
« appliqués à Dieu ; ce sont de purs homonymes, n'impliquant la
« moindre analogie entre Dieu et nous. Encore un coup, *science*,
« *intention*, *providence*, sont autre chose par rapport à Dieu,
« autre chose vis-à-vis de nous. Dès que vous les confondez,
« dès que vous leur attribuez le même sens, vous donnez nais-
« sance à tous les doutes et difficultés que nous avons indiqués ;
« séparez-les, au contraire, sachez les distinguer les uns des
« autres, et vous serez dans le vrai, dans la voie tracée par la
« révélation.

« *Différence radicale entre la connaissance subjective et la connaissance objective.* » — Maïmonide établit une nouvelle et suprême distinction entre la science divine et la science humaine. « Tout ce que nous savons, dit-il (1), est plus ou moins
« le résultat de l'observation, de l'expérience, du spectacle que
« nous avons sous les yeux, et c'est précisément cette condition
« qui nous interdit la connaissance de l'avenir et de l'infini,
« comme ne tombant pas sous le contrôle de l'observation
« directe. C'est pour le même motif que nos perceptions sont
« *successives* et *multiples*, en rapport avec les faits qui leur
« servent d'objectif. Mais la science de Dieu procède tout dif-

(1) *Guide*, u. s., chap. 21.

« féremment. Dieu ne connaît pas les choses parce qu'elles « existent, sa connaissance n'est pas objective, et, par suite, « successive et multiple ; tout au contraire, les choses abstraites « ou concrètes, spirituelles ou matérielles, dépendent de sa « science, prennent la forme qu'il en a préconçue. D'ou il s'en- « suit qu'il n'y a en Dieu ni multiplicité, ni succession, ni « variété de notions, il lui suffit de connaître sa propre essence « pour percevoir en même temps toutes les réalités qui en « émanent. Ce ne serait donc rien moins que nous assimi- « ler à Dieu que de prétendre mettre notre perception sur le « même plan que la sienne. Pour rester dans le vrai, il importe « donc de reconnaître que rien ne saurait échapper à la science « de Dieu, par la seule raison qu'elle ne forme qu'un avec son « essence, et que, pour le même motif, il nous est et sera à « jamais impossible de nous faire une idée exacte de la science « divine; car, pour la comprendre, il faudrait la posséder et, « pour ainsi dire, devenir Dieu nous mêmes. L'auteur finit en « insistant sur l'importance de cette théorie, en appelant sur « elle toute l'attention du lecteur, en la présentant enfin « comme la seule propre à faire disparaître les doutes, les « erreurs, les objections et les difficultés que soulève la ques- « tion ardue de la science de Dieu. Elle a d'autant plus de « valeur à ses yeux qu'en cette matière transcendante il faut « renoncer à l'espoir d'une démonstration directe, impossible « pour la théologie comme pour la philosophie. »

APPRÉCIATION DE LA THÉORIE DE MAÏMONIDE.

On ne saurait dire que Maïmonide a trouvé la solution du problème de la prescience divine dans ses rapports avec la liberté humaine, puisqu'il le déclare lui-même insoluble, et que telle est sa conclusion finale. On se demandera peut-être à quoi bon cette discussion aux apparences métaphysiques, pour aboutir à un résultat que la foi atteint d'un seul bond ? Elle n'est pas cependant sans utilité ; il ne peut être indifférent de savoir que la science spéculative est obligée de s'arrêter là où

la religion s'arrête elle-même, c'est-à-dire à la limite du fini; qu'elle ne peut pas aller au delà, sous peine de nous éclater entre les mains et de nous blesser avec ses débris. C'est dans ce but qu'il énumère avec complaisance les nombreux points de distinction entre la science de Dieu et la nôtre. Il demande aux philosophes si, en présence de ce quintuple contraste qui porte sur l'unité, sur l'identité, sur l'immutabilité, sur la nature de l'infini, sur la subjectivité, autant de caractères qui différencient la perception divine de la perception humaine, il est possible d'user ici des procédés de déduction et d'induction. Ce reproche paraît s'adresser, bien qu'il ne les nomme pas, à ceux de nos théologiens qui ont cru pouvoir dénouer la difficulté avec les instruments de la dialectique, notamment à Saadia, dont nous avons donné la démonstration, suivi dans cette voie par beaucoup d'autres, comme nous le verrons encore. Maïmonide semble vouloir poser de nouveau la distinction essentielle entre Dieu considéré comme substance, et Dieu considéré comme cause : à savoir qu'il faut toujours l'envisager sous ce dernier point de vue, le seul abordable, le seul fécond en conséquences morales et religieuses, mais s'interdire toute spéculation sur l'essence de Dieu, insondable de sa nature. Comment saisir le juste rapport entre la prescience et la liberté quand l'un des deux facteurs nous est inconnu par sa substance, accessible seulement comme cause et par les marques visibles de sa sagesse infinie ? Il est de fait que la conclusion de l'auteur est un véritable *non possumus*, mais un *non possumus* intelligent, fondé ou du moins supposé fondé sur l'évidence. Il nous explique la grande réserve que garde sur ce chapitre l'Écriture comme la Tradition, et que nous n'avons pas manqué de signaler. Est-ce à dire qu'il faille l'accepter comme le dernier mot de la théologie, renoncer à toute nouvelle recherche à cet égard ? Ceci nous paraît d'autant moins prouvé que les disciples propres du maître, comme nous allons voir, n'ont pas tenu compte de cette interdiction et ont cherché de nouveaux expédients, d'autres moyens de solution. Il en est ici comme du *Maassé Béré-sabith* selon la Tradition, qu'on ne doit aborder qu'avec toute

sorte de respect et de prudence, sans toutefois se désintéresser complétement aux secrets et aux mystères qu'il porte dans ses flancs. C'est ce que nous avons fait nous-mêmes dans les deux chapitres précédents, en soulevant discrètement le voile jeté par la Bible et par la Tradition sur la question de la prescience. Au surplus, la théorie de Maïmonide laisse beaucoup à désirer au point de vue théologique. Sauf la citation d'Isaïe sur l'incomparable supériorité des voies divines sur les voies humaines, c'est une dissertation purement philosophique ; nous y remarquons donc la même lacune que nous avons signalée dans la thèse du Khozari, mais moins justifiable pour le grand docteur, qui a l'habitude de mêler la théologie à la métaphysique. Cette réserve faite, nous n'hésitons pas à reconnaître que cette doctrine occupe une place notable dans la philosophie religieuse, et qu'elle est invoquée par tous ceux qui reculent devant les spéculations trop hardies lancées dans le domaine de la révélation.

§ 5. *Albou.*

Pour ne pas donner à cet exposé des dimensions démesurées, nous nous bornerons à un résumé rapide des idées développées par ce théologien sur la prescience et sur le libre arbitre.

« Dans le préambule qui précède la quatrième partie de son « livre des dogmes (1), l'auteur commence par établir l'ordre « qu'il va suivre dans la discussion des questions qu'il lui reste « à traiter : ce sera d'abord la prescience divine, puis le libre « arbitre, puis la Providence, puis le principe de la rémunération « et tout ce qui s'y rattache. Cet ordre est tracé par la logique : « en effet, point de rémunération si Dieu ne connaît ni les « actes ni les pensées des hommes ; mais point de rémunéra- « tion non plus si l'homme ne jouit pas du libre arbitre. Enfin

(1) Ikarim, IVe partie, préambule.

« la connaissance Dieu et de la liberté de l'homme ont be-
« soin de se compléter par la providence spéciale : car point de
« providence spéciale, point de rémunération spéciale à chaque
« individu ; celui-ci serait alors absorbé par le genre humain,
« comme cela se pratique pour les espèces animales.

« Il consacre ensuite les trois premiers chapitres (1) à la
« discussion des difficultés et objections soulevées, moins par
« la prescience elle-même que par les conséquences qui en dé-
« coulent. Il pose d'abord le problème, signale les contradic-
« tions avec toute la précision possible... Si Dieu prévoit et
« préconçoit, nos actes sont frappés de fatalité ; si, au contraire,
« nos actes sont éminemment libres et spontanés, ils échap-
« pent nécessairement à la prescience de Dieu. Deux solutions
« ont été proposées ; mais, dans l'opinion de l'auteur, elles ne
« renferment pas les éléments d'une conciliation réelle, parce
« qu'elles penchent trop, la première du côté de la *possibilité*,
« la seconde, du côté de la *nécessité*. Celle-là est développée
« par Saadia et par l'auteur du Khozari, qui, tous les deux,
« proclament la liberté humaine entièrement indépendante de
« la prescience divine, déclarent la *possibilité* des faits humains
« intacte, fondée sur la mobilité constante de ces faits, sur la
« variabilité qui les caractérise et qui serait incompatible avec
« une prescience pesant sur les êtres et les contraignant de se
« mouvoir dans son orbite. Donc, disent-ils, la *possibilité* con-
« serve son intégrité. Mais, objecte l'auteur, n'est-ce pas pen-
« cher sensiblement vers l'opinion qui refuse à Dieu la con-
« naissance des choses possibles ? Qu'est-ce donc qu'une con-
« naissance qui n'influe en rien sur la réalité des choses, à tel
« point que celles-ci pourraient être tout le contraire de ce que
« Dieu aurait prévu ? Un théologien moderne, pour échapper
« à cette conséqence, a imaginé une espèce de transaction : à
« l'en croire, les choses seraient tout à la fois *nécessaires* et
« *possibles*, nécessaires par leurs causes, possibles par elles-
« mêmes. C'est donc par leurs causes qu'elles seraient connues

(1) Ikarim, IVe partie, chap. 1, 2 et 3.

« d'avance de Dieu, mais de par leur propre nature elles reste-
« raient possibles. Mais ce n'est pas autre chose que l'inverse de
« la théorie précédente, inclinant vers la fatalité comme celle-ci
« vers la possibilité. Que devient cette possibilité, si les choses
« sont infaillibles par leurs causes préexistantes? Puisque Dieu
« perçoit les causes, n'en rend-il pas les effets inévitables ?
« Cette divergence d'opinions en matière de spéculation con-
« duit l'auteur à signaler l'incertitude des données scientifi-
« ques, ce qu'il cherche à démontrer par un luxe de considé-
« rations tirées de l'astronomie, de la physique et de la philo-
« sophie, éternisant les disputes sur les bases de la science.
« Il en conclut que, finalement, on ne doit se fier que sur l'ex-
« périence sensible. Or, l'expérience sensible constate évidem-
« ment la nature du possible ; en dehors de la nature du pos-
« sible, tous nos actes seraient frappés de nullité, réalisation
« aveugle d'une inexorable fatalité. Ce qui est plus grave en-
« core, c'est que la religion et toutes ses prescriptions, tant
« générales que particulières, seraient un non-sens, une déri-
« sion. D'un autre côté, la prescience de Dieu est un fait ni
« moins sûr ni moins constant, pour tous les hommes de la loi.
« Son authenticité n'est pas moins certaine que celle de l'ex-
« périence sensible, puisqu'elle repose sur deux bases iné-
« branlables, sur l'Écriture et sur l'Histoire sainte, se confon-
« dant dans le prophétisme, qui, pendant une série de siècles,
« n'est pas autre chose que la prescience divine traduite en
« actes, en actes éclatants et continus. Quant à la conciliation
« entre la *possibilité* découlant du libre arbitre et la *nécessité*
« qui semble découler de la prescience, l'auteur adopte la
« thèse de Maïmonide, que nous avons fait suffisamment con-
« naître pour nous dispenser d'y revenir. Nous ajouterons seu-
« lement que, la jugeant sans doute, comme nous, trop méta-
« physique, c'est-à-dire trop dénuée d'appuis religieux, Albou
« la rattache à un texte d'Isaïe, qu'il commente avec sa sagacité
« et son esprit habituels (1).

(1) Isaïe, XL, 28-31.

« Après avoir écarté le principe de nécessité, l'auteur croit
« devoir en faire autant à l'égard de la fatalité (1). Il traite,
« par conséquent, de l'influence planétaire. Deux systèmes ont
« cours sur l'action des corps célestes : 1° le système philoso-
« phique, qui réduit le pouvoir et l'action planétaires à une
« influence purement atmosphérique, se bornant à faire pré-
« valoir ici la chaleur, là l'humidité, ailleurs la sécheresse,
« mais sans exercer la moindre pression sur les actions ou les
« destinées humaines ; 2° le système astrologique, qui recon-
« naît aux corps célestes une influence universelle et directe
« sur nos entreprises et sur toutes les vicissitudes de notre
« sort : pauvreté, richesse, vertu, vice, intelligence, ignorance,
« heur et malheur, tout dépend de l'influence astrologique,
« sous laquelle se trouvent placés les peuples comme les
« individus. Entre ces deux opinions extrêmes, Albou adopte
« une sorte de *mezzo termine*. Il ne nie pas totalement l'action
« des planètes et des astres sur le sort de l'homme, il l'admet
« dans une certaine mesure ; il reconnaît que cette action n'est
« pas exclusivement *atmosphérique*, mais aussi *humanitaire*,
« c'est-à-dire intervenant dans les affaires de la société. Ce
« qu'il tient surtout à constater, c'est que, si le destin existe,
« il n'est jamais irrévocable, et à cet égard il invoque le té-
« témoignage de la Tradition, qui semble reconnaître l'influence
« du *Mazzal* sur la longévité, sur la procréation et sur la for-
« tune (2), mais avec cette réserve, qu'elle peut être combattue
« et neutralisée par les efforts de l'homme (3). C'est dans le
« même sens qu'elle dit encore : « Il n'y a point de Mazzal pour
« Israël » ; ce qui ne veut pas dire que le Mazzal n'existe pas
« vis-à-vis le peuple de Dieu, mais seulement, d'après l'inter-
« prétation des commentateurs, que la charité, la prière et la
« pratique de la vertu ont le pouvoir d'annihiler l'horoscope
« ou de le faire tourner de mal en bien (4). Ce qu'il ne faut
« pas oublier non plus, c'est que le destin peut être changé par

(1) Ikarim, *ibid.*, chap. 4.
(2) Talmud, Moed Katan, 28.
(3) Talmud, Thossaphoth.
(4) *Ibid.*, Sabbath, 156; *cf.* Raschi, *ibid.*

« la volonté expresse de Dieu, modifiant, transformant, brisant « les arrêts du destin pour des motifs à lui connus. Et le but « essentiel de la religion est précisément de contrebalancer « cette influence fatale au moyen des prescriptions morales et « religieuses qu'elle nous impose (1).

« L'auteur arrive ensuite au libre arbitre (2). Adoptant une « nouvelle division des actions humaines (il ne mentionne pas « celle du Khozari, qu'il doit cependant avoir connu), il les « range sous trois chefs principaux : 1° actes nécessaires, « 2° actes libres, 3° actes mixtes, c'est-à-dire participant de la « nécessité et de la liberté. Il commence par se livrer à une « discussion logique pour démontrer que nos actes ne sau- « raient être ni tous *nécessaires*, car ce serait la destruction « de la nature du possible, du bien et du mal, et, partant, de la « responsabilité humaine; ni tous *libres*, car cela est démenti « par l'expérience, qui nous fait voir constamment des actes « n'atteignant pas le but qu'ils devaient réaliser, « par exemple « les frères de Joseph, Adoniah, fils de David, échouant dans « leurs projets en dépit des efforts déployés pour les mener « à bonne fin ; Saül, au contraire, obtenant la royauté à la- « quelle il ne songeait pas même »; ni tous mélangés dans « une certaine proportion de fatalité et de liberté, cette hypo- « thèse aboutissant encore à l'irresponsabilité et dépouillant « nos actes de la sanction du mérite et du démérite. Que ré- « sulte-t-il de cette triple négation ? Que tout d'abord il est « des actes entièrement libres, à l'égard desquels le possible « conserve tout son pouvoir, des actes qui sont le produit di- « rect et incontestable de notre libre initiative, et qui, pour ce « motif, nous valent l'éloge ou le blâme. C'est cette première « catégorie seule qui est l'objet des prescriptions et des dé- « fenses religieuses, qui provoque la rémunération divine. « La deuxième catégorie comprend les actes tout-à-fait non

(1) Jérémie, X, 2; Talmud, Sukka, 18; Talmud, Rosch Haschana, 16; Beréschith Rabba, sect. 44.

(2) Ikarim, *u. s.*, chap. 5.

« libres, fatals, soit qu'ils résultent des arrêts du destin, soit « qu'ils procèdent directement de la volonté de Dieu. Cette « catégorie n'a rien à démêler avec la responsabilité et la li- « berté humaines, qui n'y participent en rien, qui n'ont rien à « y voir, qu'ils soient bons ou mauvais. Ce sont les actes de « cette classe qui peuvent aboutir à des résultats diamétrale- « ment opposés à ceux que l'on s'en promettait, en bien comme « en mal (1). Viennent enfin les actes qui tiennent en même « temps de la fatalité et de la liberté : un tel, par exemple, « creuse des fondations et y trouve un trésor ; tel autre sème « du blé et fait une magnifique récolte. Il est évident que, s'il « n'avait pas creusé, il n'eût pas trouvé de trésor, de même que, « s'il n'avait pas ensemencé, il n'eût pas récolté. L'auteur fait « ici une importante remarque, à savoir que la plupart des « faits qui se résolvent à notre égard en peines ou en récom- « penses appartiennent à la troisième catégorie, et sont mar- « qués de ce caractère mixte, mélange de fatalité et de liberté. « Les doutes qui nous assaillent, les perpléxités qui nous tour- « mentent au sujet de l'appréciation des faits n'ont pas d'au- « tre source que notre ignorance et notre défaut de juge- « ment. Ne sachant pas ramener les événements à la catégorie « à laquelle ils appartiennent, nous attribuons nos maux tantôt « à une inexorable fatalité, tantôt à une liberté illimitée, « sur laquelle Dieu même ne peut rien. Cette confusion se « trahit notamment dans l'opinion de Job, lorsqu'il impute ses « souffrances à un cruel destin et qu'il nie dans le gouverne- « ment du monde tout principe de justice et de Providence. « Aussi Eliphaz a-t-il soin, dans sa réplique, de prouver à Job « qu'il n'en est pas ainsi, qu'on a tort de nier le libre arbitre « et la responsabilité qui en découle, que les mérites de l'homme « non moins que ses défauts sont son œuvre propre, que les « biens et les maux qui en résultent sont les conséquences in- « faillibles de notre liberté, dégagée de tout élément de néces- « sité, et, de déduction en déduction, il arrive à cette conclu-

(1) Talmud, Nidda, fol. 31.

« sion finale : que les maux de Job doivent être et sont
« réellement la punition de ses fautes volontaires. Albou
« approuve sans restriction l'opinion émise par Eliphaz, que
« nos peines et nos joies sont constamment en rapport avec le
« principe de la rémunération divine. C'est aussi celle de la
« Tradition, dit-il, qui l'exprime fréquemment, et il cite l'anec-
« dote du vin tourné en vinaigre (1). Il termine en insistant
« de nouveau sur l'importance de ces trois catégories et sur les
« dangers de la confusion qui s'établirait entre elles.

« Albou termine son exposé du libre arbitre (2) par des con-
« sidérations morales d'une haute portée. Il signale les vertus
« et l'efficacité de l'activité humaine. Notre activité et notre
« énergie sont utiles non-seulement vis-à-vis les deux catégories
« d'actes libres et d'actes mixtes, exigeant tous les deux une
« certaine dose d'initiative, mais même à l'égard des actes dont
« la fatalité revendique la paternité exclusive. Oui, dit-il, même
« à l'endroit de ces derniers notre force active ne reste pas
« complétement stérile, dût-elle n'avoir d'autre résultat que de
« nous convaincre que la stérilité de nos efforts provient d'une
« cause étrangère, soit de la juste expiation de fautes anciennes,
« soit de l'influence de notre *Mazzal*, que nous n'avons pas
« assez de qualités et de mérites pour neutraliser. Selon son
« habitude, il corrobore sa pensée par des textes bibliques et
« talmudiques (3). »

APPRÉCIATION DE LA DOCTRINE D'ALBOU.

Albou a déjà un premier mérite, celui de traiter successivement et dans un ordre logique les questions de la prescience et du libre arbitre. Tout en s'inspirant des opinions de ses prédécesseurs, il évite la confusion que nous avons signalée dans

(1) Talmud, Berachoth, 5; voy. ci-dessus, même division, chap. 2, § 2.

(2) Ikarim, *u. s.*, chap. 6.

(3) Deutér., XIV, 29 ; Ps. CXXVII, 1; CXXVIII, 2 ; Talmud, Berachoth, 5 et 8.

l'exposé de Saadia et du Khozari. Revenons rapidement sur les idées émises par l'auteur.

1° *La prescience de Dieu.*— On ne saurait dire qu'il ouvre de nouveaux horizons sur cette grave question, ni qu'il fasse avancer d'une ligne la solution du problème; il dogmatise moins pour son propre compte qu'il ne se fait l'historien, et aussi le juge, des opinions de ses devanciers. C'est, à ce point de vue, une étude intéressante, et quelque peu nouvelle, attendu que les autres théologiens sont trop absorbés par leurs élucubrations personnelles pour songer à faire œuvre de critique. Il est nécessaire cependant de s'arrêter de temps en temps pour résumer et fixer la doctrine. C'est ce que fait ici Albou, en partageant les assertions avancées sur la prescience en deux classes, suivant qu'elles penchent du côté de la possibilité ou du côté de la nécessité, les désapprouvant toutes deux, se montrant jaloux de les maintenir en parfait équilibre, sans les laisser empiéter l'une sur l'autre, et, sous ce motif, faisant ses réserves contre la théorie de Saadia et du Khozari, qu'il accuse de sacrifier un peu trop la prescience à la nature du possible, imputation qui se rapporte à l'assertion répétée par les deux théologiens : que les choses n'ont pas lieu parce que Dieu les sait d'avance, mais que plutôt Dieu les sait parce qu'elles se font. Si cette réserve est juste, et nous l'avons indiquée déjà dans notre appréciation sur Saadia, elle constitue, à l'égard des deux illustres théologiens, un éloge bien plus qu'un blâme; il convient, en effet, de leur savoir gré d'avoir puissamment réagi contre le principe de fatalité, dont on ne saurait contester l'influence exercée sur la Tradition rabbinique. Du reste, l'auteur n'est nullement d'humeur à sacrifier la liberté à la prescience ; il n'admet pas même cette transaction imaginée par quelques penseurs et d'après laquelle les faits humains sont nécessaires par leur cause et possibles par eux-mêmes. Cela n'équivaudrait-il pas à dire que nos actes sont tout à la fois *nécessaires* et *possibles*? Assurément, l'alliance des contraires n'est pas une solution. Mais que faire, alors? Lequel des deux éléments doit céder le terrain? Est-ce le possible ou le nécessaire, la liberté ou la prescience? Ni l'une ni

l'autre, parce que l'une et l'autre jouissent d'une indestructible réalité, la possibilité s'appuyant sur l'expérience sensible, la prescience sur l'Histoire sainte, sur cette révélation qui s'est continuée pendant plus de huit siècles, depuis Moïse jusqu'à la chute du peuple de Dieu, et dont l'authenticité n'est pas plus contestable que celle qui est perçue par nos organes. Quant à la conciliation des deux principes, nous avons vu qu'il se range entièrement sous la bannière de Maïmonide, enseigne avec lui que nous n'avons pas à nous en préoccuper, attendu que la prescience de Dieu se perd dans les profondeurs de l'infini, qu'il en est de la prescience comme de la sagesse, comme de la puissance, comme de l'unité, comme de l'éternité de Dieu, autant d'entités saisissables par leurs effets, mais inaccessibles par leur essence. La théologie doit s'arrêter à ces limites, et ne pas courir risque de s'abîmer dans un gouffre, ou, comme dit la Tradition, de se noyer dans une mer sans fond.

2° *Le libre arbitre.* — Il faut d'abord rendre hommage aux considérations présentées par Albou sur l'influence planétaire ou stellaire, qu'on ne saurait éliminer d'une étude sur la liberté humaine, et qui joue d'ailleurs un certain rôle dans la Tradition. Sans nier cette influence, il la réduit à des proportions assez étroites, en faisant justice des exagérations et des folies astrologiques. Il envisage au même point de vue que nous les propositions contradictoires que la Tradition exprime à ce propos, et qui ne sont pas autre chose que le destin aux prises avec l'initiative humaine, qui, par des efforts énergiques, peut en triompher. Cette thèse de l'auteur au sujet de l'existence d'une certaine mesure de fatalité se lie à la partie originale de son système, nous voulons dire à sa classification des actes humains, dont nous allons nous occuper. Nous ne savons pas pourquoi l'auteur laisse celle du Khozari pour en adopter une nouvelle, qui nous paraît moins rationnelle ; on ne se rend pas bien compte de ces actes mixtes, mi-partie libres, mi-partie nécessaires, et dont il est difficile, par conséquent, de déterminer le degré de responsabilité. Pourquoi aussi passe-t-il sous silence toute une classe de faits que le Khozari désigne sous le nom de divins? Il est

clair pourtant que l'élément du surnaturel, notamment les miracles et la révélation prophétique, ne rentrent ni dans le cadre du possible ni dans celui de la fatalité.

Si une division exacte était possible en pareille matière, nous préférerions celle qui n'admet que deux catégories, l'une comprenant tous les actes libres, l'autre tous les actes non libres. Dans la première nous rangerions tous ceux qui prennent leur source dans notre for intérieur, qui sont précédés d'une délibération, qui se réalisent à la suite d'une opération intellectuelle. Il ne faut pas perdre de vue que le libre arbitre à son siége, sa résidence, dans notre faculté intelligente; il ne reconnaît pour siens que les actes qu'il a préparés, médités, inspirés et recommandés; mais il refuse la paternité de tous ceux qui ne procèdent pas du *moi*, à la formation et à la perpétration desquels il n'a pas contribué, à tous ceux qui ont reçu l'impulsion du *non-moi*, que cette impulsion vienne du monde extérieur, de la nature ou de Dieu lui-même. Les actes du *moi*, du véritable moi, du moi interne, sont les actes libres ; tous les autres forment la seconde catégorie, celle des actes non libres. Cette classification nous semble conforme à notre sens pratique. Celui-ci, en effet, sait fort bien démêler l'origine de nos actes. Il attribue soit à nous, soit à nos semblables, c'est-à-dire à d'autres *moi*, les actions libres, portant avec elles leur certificat d'origine, reconnaissables par le signe de l'initiative personnelle, par des traces perceptibles de la conception, de la délibération et de la résolution internes, élaborée dans les officines de la conscience. Il possède de même une espèce d'intuition qui lui fait reconnaître à première vue les faits qui ne procèdent pas de la liberté morale, et qu'il faut attribuer soit à la nature physique, soit à une pression externe, soit aux désordres de l'organisme, ou enfin à une influence surnaturelle. Donc, encore une fois, il n'y a que deux sortes d'actions: les actes libres et les actes non libres, ou, en d'autres termes, les actes intelligents et ceux qui ne le sont pas. Cette division a encore l'avantage de s'appliquer à nos sentiments et à nos passions. Par leur essence, nos sentiments et nos passions ne sont pas libres — nous ne sommes pas libres de sentir

ou de ne pas sentir, de désirer ou de ne pas désirer — mais nous avons la faculté de les juger, de les régler, de les refréner ou de leur lâcher la bride, de nous en faire les maîtres ou les esclaves.

Si nous cherchons bien, nous trouverons cette dualité dans les textes mêmes de la Loi qui proclament le libre arbitre. Moïse lui-même réduit les actions humaines à deux classes, qu'il appelle le bien et le mal, ou la vie et la mort, ou la bénédiction et la malédiction. Mais où le législateur place-t-il la vie, le bien et la bénédiction? Dans l'obéissance à Dieu et dans l'exécution de ses lois, c'est-à-dire dans un ensemble d'actes qui exigent un effort de raison et de volonté, qui réclament une constante et vigoureuse initiative. Où met-il, au contraire, le mal, la mort et la malédiction? Dans la désobéissance à Dieu, dans l'abandon de la Loi, dans la prédominance des passions sur le devoir, c'est-à-dire du non-moi sur le moi, quand nous cédons aux sens, à l'instinct brutal, à la voix de l'intérêt, aux suggestions de l'orgueil, à toutes ces sollicitations qui étouffent la voix de la conscience et nous font aliéner notre liberté au profit de jouissances bestiales. Nous avons insisté sur ce point parce qu'en définitive, s'il importe de connaître la nature et les ressorts du libre arbitre, il n'importe pas moins, à coup sûr, de le diriger vers le but que Dieu lui-même a voulu lui assigner.

§ 6. *Erama.*

Nous terminerons cet exposé théologique sur la science et la prescience de Dieu par l'étude d'Isaac Erama, qui a le mérite de récapituler les principales opinions ayant cours dans l'école, et de les soumettre à une discussion dont elles sortent presque toutes blessées et mutilées. « Il combat d'abord l'opinion du « célèbre rabbi Lévy Ben Guerschom (Gersonide) (1), d'après « laquelle Dieu ne connaîtrait les choses possibles que par leur

(1) Akéda, dissertation 19.

« rapport avec l'ordre général, qui a été réglé une fois pour « toutes dès l'origine de la création. Mais, comme le libre arbi- « tre est indépendant de l'ordre naturel, il se peut que ce que « les hommes accomplissent librement diffère essentiellement « de ce que leur action devrait être d'après les règles primor- « diales, c'est-à dire d'après la prescience de Dieu. Dieu, dit « Ralbag, ne peut connaître d'avance les actes que par le côté « qui rend cette connaissance possible, c'est-à-dire au moyen « de l'ordre éternel et préétabli; mais ces mêmes actes resten t « inconnus, même à Dieu, en tant que possibles, contingents, « dépendant de la volonté humaine. Il pose ce dilemne : ou les « actes sont prévus, et alors ils ne sont pas possibles, mais né- « cessaires; ou bien ils sont possibles, mais alors ils ne sont pas « prévus. Appliquant cette argumentation à l'histoire de So- « dome, où Dieu dit : « Je vais voir ce qu'ils ont fait », Ralbag « interprète ces paroles de la manière suivante : Dieu voulait « voir les actes des habitants de Sodome, parce que ces actes, « eu égard à leur nature possible, pouvaient bien ne pas être « tels que Dieu les avait prévus, suivant les données de l'ordre « naturel (1).

« Érama combat énergiquement cette hypothèse, qui ne lais- « serait à Dieu qu'une connaissance imparfaite et incomplète, « en s'appuyant sur l'autorité de Hasdaï (2). Il réfute ensuite « Hasdaï lui-même, qui, par une espèce de transaction dogma- « tique, voudrait insinuer que nos actes, possibles par eux- « mêmes, sont nécessaires par leurs causes (3). Qu'est-ce-que « des actes qui réunissent en eux les contraires, étant tout à « la fois *possibles* et *nécessaires*? Aussi repousse-t-il toutes ces « hypothèses logiques, mais tout particulièrement celle de « Gersonide : car, dit-il avec raison, d'après cette dernière, « Dieu ne pourrait jamais connaître les actes possibles, ni

(1) Ralbag, commentaire sur la Thora; Genèse, XVIII, 21, et Milhamoth, livre III, *De la connaissance divine*.

(2) Auteur du livre dogmatique *Lumière divine*, אור ה׳

(3) Nous avons vu cette opinion également citée et réfutée par Albou. Voy. ci-dessus, § 5.

« avant, ni après leur réalisation, attendu que cette connais-
« sance impliquerait un changement, un perfectionnement en
« Dieu. Non, conclut-il, la science de Dieu est complète et
« parfaite, comme il résulte clairement de la doctrine bibli-
« que (1).

« L'auteur passe ensuite à l'opinion d'Ibn Ezra (2), qui mé-
« rite d'être connue. Ibn Ezra pense que Dieu connaît les
« choses particulières, non par leur nature individuelle, mais
« en tant que faisant partie du tout, comme se rattachant au
« général, et il appelle cela un mystère de la Thora. Voici
« comment Érama développe cette thèse, après une nouvelle
« sortie contre Gersonide, qui prétendait y trouver la confir-
« mation de la sienne propre. Suivant l'auteur, Ibn Ezra veut
« dire que la science de Dieu suit une marche tout opposée à
« la science de l'homme. Celle-ci va du particulier au général;
« l'homme n'arrive à la connaissance du général qu'en passant
« de l'analyse à la synthèse, en procédant par voie d'induction.
« Chez Dieu c'est tout le contraire; il ne connaît le particulier
« que parce qu'il découle du général. « Dieu est lui-même le
« tout, dit-il dans son langage énigmatique; il ne connaît donc
« le partiel que comme faisant partie du total. » Appliquant ce
« principe au texte en question, lorsque Dieu dit : « Je vais
« descendre et voir si les habitants de Sodome sont aussi cou-
« pables qu'ils le paraissent, » Ibn Ezra prétend que cette
« *descente* de Dieu signifie l'opération à laquelle il se livre en
« quittant les hauteurs de la généralité pour s'occuper des
« détails de la création, des individus, en tant qu'ils touchent
« à l'ensemble, c'est-à-dire au système général de l'univers.
« Sans l'adopter pour son propre compte, Érama ne semble
« pas infirmer la théorie de l'illustre commentateur. »

Il est de fait que, si l'on tient absolument à une transaction, à une conciliation métaphysique entre la prescience de Dieu et la nature du possible, l'opinion d'Ibn Ezra est probablement

(1) Deutér., XXXI, 20-29.

(2) Ibn Ezra, comment. sur la Thora, Genèse, XVIII, 21.

la seule qui soulève un coin du voile, qui contienne, sinon la solution directe, du moins un élément essentiel de la solution. En effet, s'il est vrai que Dieu ne perçoit les choses et les êtres particuliers que par leur contact avec l'universel, la liberté humaine devient dès lors un fait non seulement possible, mais raisonnable; elle peut s'étendre sur un vaste espace, se mouvoir et s'exercer dans un large cercle, dont les rayons portent jusqu'à la limite tracée par le plan général de la création. Et nous ne pouvons nous défendre de faire remarquer que cette opinion est conforme à ce que nous avons trouvé nous-même dans nos recherches bibliques et traditionnelles sur cette grave question. Oui, l'Écriture et la Tradition enseignent à l'envi que l'homme peut choisir sa voie, opter pour tel ou tel sentier; mais, quel que soit celui qu'il préfère et qu'il se décide à suivre dans la plénitude de son libre arbitre, Dieu le sait et ne manquera pas de le faire aboutir au but fixé par sa sagesse infinie, immuable comme sa volonté. C'est là le point important, que la discussion théologique est loin d'avoir épuisé.

Mais Érama ne se borne pas à cette fonction de critique. Il traite la question pour son propre compte à propos du sacrifice d'Isaac (1), et nous allons reproduire en substance sa dissertation. — « La connaissance, dit-il, est aussi nécessaire au sage « que la sensation à l'animal : si l'animal en cessant de sentir « cesse de vivre, le sage, à son tour, qui cesse de connaître, « perd sa qualité d'être intelligent. Or, Dieu, étant le sage par « excellence, ne peut être qu'essentiellement connaissant. Là-« dessus point de difficulté, et la philosophie est d'accord avec la « religion. Où commence la divergence d'opinion, c'est à pro-« pos de la nature de la connaissance de Dieu. Les uns pré-« tendent que Dieu ne saurait percevoir les faits particuliers, « attendu que ces faits, successifs et multiples de leur nature, « impliqueraient en Dieu le changement et la pluralité : Dieu « ne connaît donc proprement que lui-même; sa science se « confond avec son essence, de manière que le sujet qui per-

(1) Akéda, dissertation 21.

« çoit et l'objet qui est perçu n'en forment qu'un. Les autres, « rejetant cette hypothèse, qui impute à Dieu l'ignorance de « tout ce qui n'est pas lui, c'est-à-dire de la création tout « entière, se voient bien forcés d'arriver à une conclusion tout « opposée, à savoir que Dieu connaît tout, le ciel, la terre, les « éléments, l'homme et l'animal ; il connaît le général et le « particulier, le nécessaire et le possible ; il les connaît non « pas explicitement, mais implicitement ; il les connaît par le « fait qu'il se connaît lui-même, comme les effets émanant « de certaines causes, lesquelles remontent à la cause des « causes, c'est-à-dire à lui-même. Il s'ensuit que, par la simple « connaissance de lui-même, Dieu embrasse dans une percep- « tion *unique* toutes les existences multiples, variables, néces- « saires ou contingentes, sans que cette variété et cette multi- « plicité réagissent sur lui, par le motif qu'il ne perçoit pas « tel individu ou tel phénomène en particulier, ce qui consti- « tuerait des perceptions externes ; mais il sait tout ce qui peut « et doit découler d'une cause quelconque, dans le temps « comme dans l'espace. En un mot, il connaît les choses, non « pas *objectivement*, mais *subjectivement*, ou, pour mieux dire, « *virtuellement*, par leurs causes plutôt que par elles-mêmes. « Appliquant cette thèse au temps et à l'espace, ils en dédui- « sent qu'il n'y a pour Dieu ni passé ni futur, pas plus que « diversité et pluralité, mais qu'il embrasse tous les moments « du temps, avec tous les faits auxquels il sert de mesure, de « même que toutes les parties de l'étendue, dans une percep- « tion également unique. Donc il n'y a pour Dieu ni successi- « vité ni multiplicité. Il perçoit tout dans l'unité et dans le « présent, de façon que la succession et la variété ne peuvent « se développer que dans le sens de la connaissance de Dieu : « ce sont elles qui se règlent sur la science de Dieu, et nulle- « ment la science de Dieu sur leur nature contingente.

« Érama ne veut pas plus de la seconde que de la première « opinion ; il les repousse toutes deux au nom de la religion. « L'Écriture, dit-il, nous montre partout, depuis le commen- « cement jusqu'à la fin, dans la Genèse, dans la Loi et dans

« l'histoire, elle nous montre un Dieu connaissant les choses « par leurs effets comme par leurs causes, par l'objet comme « par le sujet, à l'état réel comme à l'état virtuel, les faits « particuliers, individuels, et les faits collectifs et généraux, « leur successivité, leur antériorité et leur postériorité non « moins que leur actualité. Il s'en réfère à l'opinion de Maï- « monide, qui proclame la science de Dieu parfaite, complète, « directe, etc. (1). Cependant, tout en s'inclinant devant l'au- « torité du grand docteur, devant le *non possumus* prononcé « par celui-ci, Érama n'hésite pas à rentrer dans l'arène de la « discussion et à tenter la solution des objections faites contre « la connaissance de Dieu. Ces objections, dit-il, sont au nom- « bre de cinq, dont voici les formules : 1° La connaissance « *objective* impliquerait en Dieu une certaine perfectibilité réa- « lisée par cette connaissance, toute perception d'un objet « quelconque constituant une perfection pour le sujet ; 2° La « perception de l'objet par le sujet aboutit à une sorte d'iden- « tification de celui-ci avec celui-là, c'est-à-dire que Dieu s'i- « dentifierait avec les objets qu'il perçoit, avec le *matériel* et « le *contingent ;* 3° Entre le sujet et l'objet il faut un rapport, « un lien qui les unisse ; mais quel rapport, quel lien peut-il « y avoir entre la matière brute et l'esprit pur ? 4° Tous les « faits possibles se passent dans le temps, sont soumis à la loi « de l'antériorité et de la postériorité, tandis que Dieu et sa « connaissance sont en dehors du temps ; 5° Le désordre mo- « ral, le bonheur du méchant et le malheur du juste, sont in- « conciliables avec la science de Dieu. Suivant les errements « de tous les organes de l'école théologique sur la connexité « du livre de Job avec ces questions relatives à la science et à « la Providence, il croit trouver ces objections énumérées dans « la première réponse de Job à Bildad (2). Mais, comme sur « ces cinq objections il n'y en a que trois, la première,

(1) Ceci ne paraît pas tout à fait exact, Maïmonide déclarant la connaissance de Dieu *subjective*, et non *objective*. Voy. § 4, ci-dessus, et cf. *Guide*, IIIe partie, chap. 21.

(2) Job, X, 3-6.

« la deuxième et la quatrième, qui soient à l'adresse « directe de la connaissance de Dieu, les deux autres « ayant trait au rapport entre l'esprit et la matière, à la Provi- « dence plutôt qu'à la science divine, Érama ne s'occupe ici « que de la solution des trois premières, que nous allons trans- « crire : — 1° Dieu, prétend-on, ne saurait percevoir les faits « matériels, lui qui est l'esprit pur. — C'est comme si l'on di- « sait, réplique-t-il, que, les myopes ne voyant qu'avec des lu- « nettes, il est impossible de voir sans lunettes ; — ou encore « que, les perclus marchant avec des béquilles, on ne peut « marcher sans béquilles ! — Sachons bien que, si la vue du « myope est d'une moindre portée que celle de l'individu qui « n'est pas myope, si la marche du boiteux est moins sûre que « celle de l'homme qui possède toute l'élasticité de ses jambes, « la vue organique, en général, n'est qu'une imitation, lointaine « et des plus imparfaites, de la vue de l'esprit. Ainsi l'objection « tourne au profit de la science de Dieu, par cette raison que « l'usage partiel et défectueux de nos organes implique chez « celui qui en est l'auteur, non pas les mêmes organes, mais « la vue ou la connaissance qu'il s'agit d'obtenir avec ces orga- « nes. Parce que Dieu ne perçoit pas les objets avec nos organes « vicieux, il ne pourrait les percevoir autrement et mieux que « nous au moyen de sa science dégagée de toute imperfection ! « — 2° Dieu serait perfectible ; il acquerrait une certaine per- « fection par la perception des choses physiques. — « C'est une « hypothèse gratuite, répond Arama. Ne perdons pas de vue « qu'il y a deux connaissances, la connaissance de l'éternel, « de l'immuable, du spirituel, c'est-à-dire la vraie connais- « sance, et puis celle du possible, du contingent, du temporel, « qui n'en est pas une, à vrai dire ; elle n'a pas d'existence pro- « pre, mais purement contingente. En voici un exemple : Je « sais qu'un tel s'est marié, qu'il a construit une maison, « planté une vigne, etc. ; est-ce que cela ajoute quelque chose « à ma connaissance, à ma science réelle ? Assurément non ; « la seule chose qui en résulte, c'est que je ne suis pas dans « l'ignorance de ces faits. Il s'ensuit qu'à l'égard de toutes les

« notions de ce genre, *connaître* est un terme impropre, qu'il « faut remplacer par cet autre : *ne pas ignorer*. Appliquant « ce raisonnement à Dieu lui-même, nous sommes forcés « d'en conclure que la connaissance du *possible* et du *contin-* « *gent* n'ajoute absolument rien à la science de Dieu, ne lui « apporte aucune perfection qu'il ne possède déjà ; ce qui est « vrai, c'est qu'à cause même de sa perfection primitive, Dieu « ne peut rien ignorer. — 3° Quant à l'objection basée sur la « succession des faits dans le temps, tandis que Dieu est hors « du temps, l'auteur croit pouvoir la résoudre encore par la « démonstration opposée à la seconde objection. C'est vrai, « dit-il, Dieu ne connaît pas dans le temps ; mais ce qui n'est « pas moins vrai, c'est que Dieu n'ignore rien, qu'il ne peut « rien ignorer, pas plus le possible que le nécessaire, pas plus « le temporaire que l'éternel. Il n'ignore pas plus qu'une « chose est, a été ou sera, qu'il n'ignore une réalité quelcon- « que. Ni le temps ni l'espace ne peuvent se soustraire à sa « connaissance, sans qu'il en résulte d'ailleurs pour Dieu « changement ou modification, sa connaissance restant ce « qu'elle doit être, c'est-à-dire immuable et universelle. Cette « assertion, Érama l'élève à la hauteur d'un principe en sou- « tenant que toutes les fois que l'Écriture attribue à Dieu la « connaissance du contingent « hommes et choses, actes ou « pensées », elle veut dire seulement que Dieu ne les « ignore pas.

« L'auteur prétend trouver la sanction de sa théorie dans « les paroles prononcées par Dieu après le sacrifice d'Isaac : « Maintenant, dit l'ange du Seigneur, je sais que tu es un « homme craignant Dieu (1) », paroles qu'Erama interprète « ainsi : « Je sais dans le présent ce que je savais déjà dans « le passé ; je connais maintenant ta piété à *l'état de réalité* « comme je la connaissais auparavant à *l'état de puissance.*» « Selon lui, l'épreuve découle du même principe ; oui, l'é- « preuve, qui de prime abord semblerait impliquer en Dieu

(1) Genèse, XXII, 12.

« une connaissance acquise, une perception nouvelle, l'é-
« preuve n'a d'autre but que de nous montrer Dieu connais-
« sant les faits dans leur réalité extérieure, comme, avant leur
« consommation, il les connaissait dans leur virtualité. Et cela
« est d'autant plus vrai, fait-il remarquer, que ce qui n'existe
« pas n'est pas plus susceptible d'être connu que d'être ignoré.
« Il s'ensuit que l'épreuve, par cela seul qu'elle existe, ne peut
« être ignorée de Dieu dans aucune de ses phases, ni antérieu-
« rement, ni postérieurement à sa manifestation.

« Il n'est pas plus embarrassé de la partie la plus difficile
« du problème, nous voulons dire de l'antagonisme entre la
« prescience divine et la double nature du possible. Ce n'est
« pas la prescience qui rend le fait nécessaire; c'est, au con-
« traire, la réalité du fait qui implique la prescience. Cet ar-
« gument de l'auteur n'est pas la simple répétition de celui
« qui a été développé par Saadia et par le Khozari (1). Non;
« car il a soin d'ajouter que Dieu connaît les faits par la seule
« raison qu'il est incapable d'ignorance. En d'autres termes,
« tout ce qui est susceptible de se manifester, soit en dehors,
« soit en dedans de nous, ne saurait échapper à sa connais-
« sance; mais cette science, ou, pour mieux dire, cette ab-
« sence d'ignorance, n'exerce pas la moindre pression sur le
« fait lui-même, pas plus que sur la liberté de l'agent qui l'ac-
« complit conformément à sa volonté ».

APPRÉCIATION DE LA THÉORIE D'ISAAC ÉRAMA.

Par l'exposé analytique que nous venons de faire de sa doctrine, on s'aperçoit qu'il ne s'est pas laissé interdire le champ de la spéculation, malgré le *non possumus* professé par le maître. Tout en rendant hommage aux sages conclusions de Maïmonide, tout en les adoptant au point de vue religieux, et il n'est guère possible de ne pas s'incliner devant l'infranchis-

(1) Voy. plus haut, même chapitre, §§ 1 et 3.

sable abîme qui sépare la connaissance divine de la connaissance humaine, Erama ne pense pas qu'il faille fermer la porte aux recherches théologiques, non pas sur la nature de la première, mais sur les rapports qu'elle entretient avec les faits émanant du libre arbitre. Plus hardi qu'Albou, qui sur ce point s'en tient à l'arrêt du grand docteur, il reprend pour son propre compte la démonstration logique essayée par Saadia et par l'auteur du Khozari. A-t-il mieux réussi que ses devanciers? Sa solution est-elle plus satisfaisante? Le nœud gordien est-il tranché ou dénoué? Nous ne saurions l'affirmer. Son argumentation nous paraît plus sérieuse, elle est moins le résultat de la dialectique pure, elle ne tourne pas autant dans le cercle vicieux du syllogisme; mais elle n'est rien moins qu'irréprochable. Tout bien considéré, la solution qu'il nous offre n'est autre que l'application à la prescience divine de la théorie de Maïmonide sur les attributs en général. C'est assez dire qu'elle tombe sous le coup des inconvénients que nous avons signalés dans notre discussion finale du troisième dogme (1). En prenant la science de Dieu dans le sens négatif, c'est-à-dire en remplaçant la *connaissance* par la *non-ignorance*, en affirmant que telle est sa vraie signification toutes les fois qu'il s'agit dans l'Écriture du possible et du contingent, Erama prend ses conjectures pour de la certitude, comme une assertion sans aucune preuve à l'appui, plutôt démentie que confirmée, attendu que rien ne nous autorise à dénaturer les affirmations de la Bible en les transformant en négations. Dans notre opinion, ce théologien eût mieux fait de s'en tenir à la thèse du profond Ibn Ezra, développée par lui-même avec une grande sagacité, à savoir que Dieu connaît les choses partielles grâce au lien qui les unit indissolublement au total, à l'universel. Nous avons montré les affinités de cette thèse avec la doctrine enseignée dans nos livres saints, et cette conformité sera toujours la pierre de touche, le *criterium* du système théologique (2).

(1) Voy. notre Théodicée, p. 268-283. (2) Voy. notre Théodicée, p. 1-10.

RÉSUMÉ GÉNÉRAL DU DIXIÈME DOGME.

Les résumés partiels dont nous avons fait suivre les trois parties du dogme que nous venons d'étudier dans ce long exposé, qu'il n'a pas dépendu de nous d'abréger, demandent à être réunis dans une synthèse finale. Quels sont les points que la théologie est autorisée à considérer comme acquis en matière de prescience divine, du libre arbitre et de la Providence, triple expression du dixième dogme? Les voici, réduits à leur plus grande simplicité :

1° La science de Dieu est parfaite et complète, infaillible dans le temps comme dans l'espace. Être par excellence, il connaît tous les êtres, à l'état virtuel comme à l'état réel ; cause première, il perçoit toutes les causes, secondaires, médiates, partielles, particulières, avec leurs effets les plus éloignés; perfection suprême, il ne peut rien ignorer, toute ignorance étant une imperfection, un défaut ; créateur, il connaît dans leurs moindres détails toutes les créatures qui remplissent l'Univers; éternel, il embrasse dans une conception unique les êtres et les faits qui se succèdent dans le temps.

2° L'homme possède le libre arbitre : il a le choix, il a le pouvoir dans le vaste domaine du possible, avec cette réserve toutefois qu'il ne le possède dans toute sa plénitude qu'au point de vue de l'existence interne. A cet égard, il y a une distinction essentielle à faire entre la liberté morale et les autres libertés. Il y a divergence d'opinions sur l'étendue de celles-ci ; nous avons constaté des nuances et des gradations dans les diverses appréciations de la liberté sociale. Les uns lui accordent trop, les autres trop peu. Parmi ces derniers on a pu ranger, non sans quelque motif, certains organes de la doctrine, tant traditionnelle que théologique. Nous avons vu celle-là pencher parfois sensiblement du côté de la fatalité, faire une part plus ou moins large au destin, sous le nom de *Mazzal;* nous avons vu celle-ci, par la bouche d'Albou, reconnaître

formellement cette influence et lui assigner sa place dans l'enseignement dogmatique. On sait d'ailleurs que cette croyance est adoptée jusqu'à un certain point par le sens commun et qu'elle se maintient énergiquement dans les milieux populaires. Mais, encore un coup, la liberté morale, c'est-à-dire le choix entre le bien et le mal, entre le vice et la vertu, entre la piété et l'impiété, dépend entièrement de chacun de nous; toute puissante dans le *moi*, elle n'a qu'à vouloir pour triompher de toutes les épreuves que lui fait sentir le *non-moi*. Telle est la doctrine qui se perpétue, constante et invariable, à travers les trois cycles du judaïsme ; proclamée à haute et intelligible voix par Moïse, lorsqu'il dit : « J'ai mis devant toi la vie et la mort, la bénédiction et la malédiction : choisis la vie (1) »; formulée avec précision dans l'adage traditionel : « Tout est au pouvoir de Dieu, excepté la crainte de Dieu (2) », elle est élevée à la hauteur d'une vérité première par tous les représentants de l'école théologique.

3° Mais si, d'un côté, la prescience divine et la liberté humaine sont affirmées toutes deux avec la même énergie, avec une égale persévérance, la raison ne vient-elle pas, de l'autre, les déclarer incompatibles, contradictoires, s'excluant l'une l'autre? Tel est le problème à peine indiqué dans l'Écriture et dans la Tradition, mais hardiment posé par nos dogmatistes, et donnant lieu à deux sortes de solutions. La première, mise en avant par Maïmonide, a pour elle, outre l'autorité de son nom, la majeure partie des organes de l'école, et puis encore la simplicité même de la solution : elle consiste à repousser l'objection par la question préalable, en lui opposant une fin de non-recevoir fondée sur l'impossibilité radicale d'assimiler la connaissance de Dieu à la nôtre, et, à plus forte raison, d'en arguer contre la liberté humaine. Le second système, qui a, lui aussi, ses autorités, puisqu'il a été professé sans solution de continuité pendant toute la période théologique, notamment

(1) Deutér., XXX, 19.
(2) Talmud, Berachoth; cf. plus haut, IIe partie, chap. 2, § 1.

par Saadia, le Khozari, Ibn Ezra, Gersonide, et en dernier lieu par Erama, propose des solutions logiques, y applique la démonstration rationnelle sous toutes ses formes, mais, avouons-le, au détriment de la vraie théologie, qui ne veut ni ne doit asseoir son édifice que sur la double base de la révélation écrite et orale. Peut-être la vérité est-elle entre ces deux thèses absolues; peut-être convient-il de concilier entre elles la solution orthodoxe et la démonstration logique, et, au moyen de cette fusion, d'aboutir à une nouvelle solution tout à la fois plus complète et plus satisfaisante. En avons-nous les éléments? Nous n'hésitons pas à répondre par l'affirmative. Déjà nous en avons trouvé les matériaux dans certaines déclarations bibliques corroborées par des interprétations traditionnelles.

4° Au surplus, cette conciliation théorique de la prescience de Dieu avec le libre arbitre, de la nécessité avec la nature du possible, ne serait-elle pas, dans le principe de la Providence bien entendue, de la Providence au sein de laquelle l'antinomie vient se fondre, comme les frimas de l'hiver se fondent et disparaissent au contact des rayons bienfaisants de l'astre du jour? En définitive, la Providence n'est pas autre chose que la connaissance de Dieu dans ses rapports avec l'activité humaine. Nous étions, par conséquent, dans le vrai, en faisant porter son nom au dixième dogme; c'est bien sous ses saints auspices que fatalité et liberté se donnent la main et signent un traité d'alliance. Cela résulte du parallélisme de l'ordre naturel et de l'ordre providentiel, dont les racines sont si profondes, dans l'Écriture comme dans la Tradition; cela résulte mieux encore des nombreux aspects sous lesquels le dernier s'est manifesté à nous. Soit que vous l'envisagiez au point de vue de ses trois grandes hypostases, c'est-à-dire comme providence générale, nationale et individuelle; soit que vous l'observiez dans les modes de son intervention directe dans nos affaires, tantôt nous faisant sentir sa présence par l'échec total des prévisions humaines, tantôt nous avertissant par l'aiguillon de la douleur, partout et toujours nous attirant à elle par l'aimant de la prière, n'est-ce pas toujours Dieu nous prodiguant ici les trésors de sa

sagesse infinie, là les grâces de sa sollicitude, c'est-à-dire pratiquant constamment l'alliance de notre liberté avec les exigences de son immuable volonté? Ce ne sont pas seulement les animosités humaines, mais aussi les antagonismes de principes, les contradictions intellectuelles, qui, sous l'inspiration de la Providence, se convertissent en instruments de paix, de concorde et d'éternelle harmonie (1).

(1) Isaïe, II, 4.

ONZIÈME DOGME.

DE LA RÉMUNÉRATION.

ONZIÈME DOGME.

DE LA RÉMUNÉRATION.

מָה רַב טוּבְךָ אֲשֶׁר צָפַנְתָּ לִירֵאֶיךָ (תהלים ל״א כ׳)
עַיִן לֹא רָאָתָה אֱלֹהִים זוּלָתְךָ יַעֲשֶׂה לִמְחַכֵּה־לוֹ
(ישעיה ס״ד ג׳ ; ברכות דף ל״ד ב׳)

Qu'il est immense le bien que tu réserves à ceux qui te craignent ! (Ps. XXXI, 20.)

Nul œil n'a jamais vu ce que Dieu fera pour ceux qui espèrent en lui !
(Isaïe, LXIV,3 ; Talmud, Berachoth, 34 *b*.)

Formule de Maïmonide. — « Croire que Dieu récompense « ceux qui accomplissent les prescriptions de la loi et qu'il « punit ceux qui les transgressent ; croire que cette récom- « pense c'est la vie future et que cette punition consiste dans « la peine du retranchement (כרת). Nous avons déjà suffi- « samment expliqué le dogme de la rémunération (1). Le texte « de l'Écriture qui contient l'affirmation de ce dogme, c'est « celui de l'Exode où Dieu, répondant à Moïse qui demande « à être effacé du livre sacré s'il n'obtient pas le pardon d'Is- « raël, lui dit : « C'est celui qui a péché envers moi que j'effa- « cerai de mon livre (2). » Il en résulte clairement que Dieu « connaît le juste et l'impie, qu'il punit le dernier et récom- « pense le premier (3). »

D'après cette formule, le dogme de la rémunération se com-

(1) Voir la préface aux treize articles de foi ; cf. Yad ha-Hazaka, Ire partie, traité de la Pénitence, chap. Ier et suiv.

(2) Exode, XXXII, 32.

(3) Maïmonide, comment à la Mischna, Synhédrin, chap. 11.

poserait de deux éléments: c'est d'abord le principe de la rémunération, l'indication formelle des peines et des récompenses; c'est ensuite la nature de cette rémunération, que l'auteur déclare appartenir au monde futur, n'ayant rien de commun avec les peines et les maux de ce monde sublunaire. Telle est aussi l'opinion d'Abravanel, qui, dans son traité justificatif de la classification adoptée par le maître, reconnaît cette division (1). Il ajoute que le fond de ce dogme c'est la proclamation d'un Dieu juste, véridique, sans iniquité, plein d'équité et de droiture (2). Ceci nous fait supposer que ce théologien juge à propos de faire rentrer dans le même dogme l'idée de la justice de Dieu dans ses rapports avec le malheur du juste et le bonheur du méchant. Nous ferons comme lui, et nous comprendrons dans l'étude que nous allons entreprendre cette grave question, que d'autres dogmatistes rattachent au principe de la providence (3), mais que nous croyons mieux à sa place ici, comme participant de la double nature de la providence et de la rémunération.

Quant à la filiation du dogme, rien de plus clair: le onzième procède du dixième, comme la conséquence découle de son principe. Il est évident que la providence et le libre arbitre aboutissent à la rémunération. Pourquoi une providence spéciale scrutant les actions et les pensées de tout individu, si celles-ci sont privées de toute sanction, frappées de stérilité? A quoi bon le libre arbitre, s'il n'a pas pour objet de développer en nous le sentiment de la responsabilité? Or, de même que la providence implique la liberté, de même que la liberté engendre la responsabilité, de même celle-ci conduit à la rémunération, qui en est la cause finale.

Nous envisagerons donc le dogme au triple point de vue de son principe, de sa nature et de la conciliation de la justice divine avec l'anomalie de l'inégale répartition des biens et des maux terrestres entre le juste et le méchant.

(1) Rosch Amana, chap. 8.
(2) Deutér., XXXIV, 4.
(3) Voy. dixième dogme, considérations générales.

CHAPITRE Ier. — Du principe de la rémunération selon l'Écriture.

§ 1er. *De la constatation formelle et fréquente du principe de la rémunération.*

Il n'est guère besoin d'aller à la découverte de l'idée de la rémunération lorsque nous n'avons qu'à ouvrir le livre saint pour la trouver nettement formulée dans la première révélation par laquelle Dieu communique avec le père du genre humain. Qu'y lisons-nous? « Tu ne mangeras pas du fruit de l'arbre de la science, car le jour où tu en mangeras tu mourras (1). » Dans cette première injonction sont affirmés le libre arbitre, la responsabilité et la rémunération : on ne donne des ordres qu'à un agent libre et l'on ne menace de punir que l'agent responsable. De la théorie la Genèse passe aussitôt à l'application, à la réalité rigoureuse et sensible, en s'étendant longuement, dans le second entretien de Dieu avec Adam, sur le verdict qu'il prononce contre l'homme et contre toute la race humaine en punition de sa faute (2). Que si l'on demande pourquoi il n'est question dans cette révélation primitive que du châtiment, sans mention aucune de la récompense réservée à la fidèle observation des ordres de Dieu, la réponse est bien simple: c'est que la récompense d'Adam, religieux observateur de la volonté d'en haut, était toute faite. Elle consistait dans la durée de sa félicité originelle, dans la continuité de sa résidence au sein du paradis, d'où il fut effectivement chassé après la consommation de sa faute (3). Vient ensuite la malédiction de Dieu prononcée contre Caïn (4), second témoignage rendu au prin-

(1) Genèse, II, 17.
(2) Genèse, III, 19.
(3) Genèse, III, 10.
(4) Genèse, IV, 11.

cipe de la rémunération, suivi lui-même de deux autres, l'un général et l'autre partiel, nous voulons dire le déluge et la catastrophe de Sodome. Ainsi les premiers âges nous présentent la rémunération sous ses trois formes essentielles : collective avec le déluge, partitive avec Sodome, individuelle avec Noé et Lot. A partir de la période historique, l'expression du dogme ne fait que se multiplier; nous la retrouvons dans presque toutes les révélations d'Abraham. Dans la première déjà, Dieu lui dit: « Je bénirai ceux qui te bénissent, et je maudirai ceux qui te maudissent (1) » Dans la seconde, il le rassure en ces termes: « Ne crains rien, Abraham, je suis ton bouclier, immense sera ta récompense (2). » Enfin, dans la dernière vision, l'ange de Dieu s'exprime ainsi: « Puisque tu as fait cette chose, et que tu ne m'as pas refusé ton fils unique, je te bénirai et je multiplierai ta race comme les étoiles du ciel et les grains de sable aux bords de la mer (3). »

Si de l'époque patriarcale nous passons à celle de la Loi, nous voilà aussitôt forcés de reconnaître, à moins de nier l'évidence, qu'en dehors du principe de la rémunération, qui en est la base, tout l'échafaudage législatif s'écroulerait de fond en comble. Au seuil même de la nouvelle période, il est écrit en toutes lettres dans le discours préliminaire, quand Moïse est chargé de la part de Dieu de proposer à Israël l'acceptation de la Loi et de l'alliance divine. Ne fait-il pas briller à ses yeux, comme la plus belle des récompenses, le glorieux titre de peuple d'élite (4)? N'est-ce pas un nouvel hommage rendu à la liberté et à la responsabilité humaine? Dieu n'emploie nulle contrainte; il demande au peuple son adhésion libre et spontané à ce contrat en quelque sorte synallagmatique. Aussi l'Écriture a-t-elle soin de nous répéter trois fois que le peuple répondit par un assentiment unanime et sans réserve (5). Suit la double consécration de cette alliance, d'abord sur le mont Horeb, et puis renou-

(1) Genèse, XII, 13.
(2) Genèse, XV, 1.
(3) Genèse, XXII, 16-18.
(4) Exode, XIX, 3-6.
(5) Exode, XIX, 8; XXIV, 3-7.

velée dans les plaines du Moab, cette dernière appelée l'alliance de l'anathème (1), et si souvent invoquée par Moïse dans ses instructions finales (2). Et quel est le dernier mot du législateur prophète? « Heureux Israël, s'écrie-t-il, peuple incomparable dont le salut repose sur le Seigneur (3)! » c'est-à-dire heureux tant qu'il restera le peuple de Dieu.

Et cette invocation suprême n'a-t-elle pas comme un long écho dans l'histoire de l'établissement d'Israël dans la terre promise? Ne le suit-elle pas dans les péripéties dramatiques de son existence nationale, depuis le gouvernement des Juges jusqu'à l'expiration du premier cycle? Nous savons de reste que pour l'historien sacré cette période neuf fois séculaire est la constante mise en pratique du principe de la rémunération. A quelles causes impute-t-il les maux de la nation? A ses infidélités, à ses déviations, à sa désobéissance morale, à ses violations religieuses, à son adoption des abominations chananéennes, araméennes, syriennes et assyriennes. A quoi, au contraire, attribue-t-il ses victoires, la délivrance du sol de la patrie, les répits momentanés, qui sont autant de haltes sur le chemin fatal de la décadence? A ses retours momentanés vers Dieu, à une espèce de regain de piété et de vertu. Un fait digne d'être remarqué, c'est que, pour ne laisser aucun doute sur la vérité de cette interprétation, l'histoire sainte en expose deux fois la théorie, au commencement et à la fin de l'existence politique d'Israël. Nous avons ailleurs textuellement cité et commenté le premier passage (4). Le second n'est ni moins explicite ni moins fécond en enseignements; on peut le considérer comme faisant pendant au texte des Juges, dont il confirme les prévisions. C'est un jugement définitif prononcé sur l'époque de la royauté; c'est un arrêt de condamnation rendu contre le royaume d'Israël, oublieux de sa mission et des devoirs qu'elle lui impose, arrêt dont les *considérants* sont formels : irréligion,

(1) Lévit., XXVI, 46; Deutér., XXVIII, 69; XXIX, 11, 14, 18, 20 et 26.

(2) Deutér., IV, 1; VI, 3; VII, 9; VIII, 1; XVIII, 24.

(3) Deutér., XXXIII, 29.

(4) Juges, II, 10-23; voy. notre Introduction générale, p. 36 et 37.

substitution du polythéisme au pur et noble monothéisme, corruption et démoralisation générales (1). En présence de ces faits patents, qui frappaient les yeux comme les esprits de tous, il n'était pas nécessaire de disserter à perte de vue sur le principe des peines et des récompenses. Il suffisait aux organes autorisés de la religion de s'inspirer des événements, de montrer aux moins clairvoyants, au peuple comme aux grands, le progrès de la décadence publique marchant parallèlement au progrès de la défection.

Tel est précisément le fond des exhortations prophétiques, tendant à la rédemption nationale et à la restitution de l'autonomie au moyen du rétablissement de l'ordre de choses créé par Moïse. Que le fils d'Amoz nous dépeigne, dans son inimitable langage, la chute et la restauration du peuple de Dieu, que Jérémie gémisse et pleure sur la fille de son peuple perdue par sa propre faute, ou qu'Ezéchiel nous dévoile dans toute leur laideur, pour mieux les flétrir, les hontes d'Ohola et d'Oholiba, leur but est identique ; ils aspirent au même idéal, à la renaissance d'un Israël portant la double couronne de la sainteté et de la pureté, heureux dans sa condition matérielle en proportion de son amélioration morale. En fin de compte, tout le cycle biblique n'est que l'application continuelle du principe des peines et des récompenses tel qu'il est compris et enseigné par Moïse.

§ 2. *De la prétendue prépondérance du système des peines sur celui des récompenses.*

Avant d'aller plus loin, nous croyons devoir écarter un obstacle que nous rencontrons sur notre chemin, et que nous pouvons d'autant moins laisser subsister que les détracteurs du judaïsme en font grand bruit. Il s'agit de la prépondérance accordée à la description des peines et des châtiments, occupant dans l'histoire et dans la doctrine israélites une place bien au-

(1) II Rois, XVII, 7-24.

trement considérable que celle qui est faite aux récompenses. Voyez, disent-ils, la longueur des récits du déluge, de la catastrophe de Sodome, de la sédition du veau d'or, de la trahison et de la punition des explorateurs de la Terre Sainte, de la révolte et du châtiment de Korah. Lisez, disent-ils encore, les deux *philippiques* de Moïse à l'adresse du peuple rebelle, cette interminable kyrielle de fléaux réservés aux coupables, à peine atténués par de nouvelles promesses de bien-être pour les adorateurs fidèles. Que l'on compare ces traînes de malheur, cette complaisance à étaler pièce par pièce tous les instruments de l'arsenal de torture, avec l'exposé si sommaire des récompenses, et l'on sera forcé d'avouer que la balance ne penche que trop sensiblement du côté de la vengeance et de la cruauté. De là, des reproches de sévérité outrée, de justice inflexible, de gouvernement impitoyable, qu'on n'a pas épargnés au Dieu de Jacob, pas plus qu'à son divin envoyé.

Il y a deux réponses à faire à l'objection, l'une ethnologique, l'autre logique, mais plongeant également leurs racines dans le sol biblique. A l'instar de Solon faisant des lois qui fussent les meilleures pour les Athéniens, Moïse devait adapter les siennes au caractère et aux instincts de la race qu'il était appelé à gouverner. Il savait bien à qui il avait affaire, à une race obstinée, rebelle au joug, se cabrant sous la main de son conducteur, ayant les défauts de ses qualités comme les qualités de ses défauts. Que fallait-il pour la maîtriser, un simple licou ou les fortes rênes d'une pénalité rigoureuse? Assurément celles-ci n'étaient pas de trop. Prétendra-t-on que cette considération n'est applicable qu'à une seule génération, à celle qui avait subi la servitude égyptienne, et que l'on ne saurait en faire un argument vis-à-vis d'une législation qui se vante de posséder dans leur plénitude toutes les conditions de la stabilité? La réponse n'est pas plus difficile. Certes les institutions de Moïse ne sont pas une œuvre de circonstance; il connaissait d'intuition le génie et les tendances propres de la race de Jacob : on le voit bien par ce nom de « peuple à la nuque dure », qui n'est pas seulement un sobriquet lancé à la tête des adorateurs

du veau d'or, car il revient là-dessus dans le Deutéronome, au moment où la génération contemporaine était depuis longtemps éteinte, et c'est à leurs enfants qu'il dit : « N'endurcissez plus votre nuque (1). » On s'en aperçoit mieux encore par les termes bien plus énergiques dans lesquels les derniers prophètes expriment cette obstination d'Israël : « Je sais, dit Isaïe, que tu es dur ; ta nuque est une barre de fer et ton front est d'airain (2). » « Ils sont plus durs que la roche, ils ont endurci leur nuque... plus que leurs aïeux », dit Jérémie dans le même sens (3). Il est donc certain qu'Israël n'a jamais été et ne sera peut-être jamais bien malléable ; il ne paraît vouloir s'incliner que devant deux autorités souveraines, celle que produit l'irrésistible évidence, et la responsabilité de sa mission humanitaire. Aux races fortes, mais dures, les moyens forts et les pressions vigoureuses. Et la tradition ne dément pas cette donnée ethnologique, elle qui proclame Israël le plus indomptable des peuples (4), elle qui parle de la nécessité de le fouler, de le broyer comme l'olive pour qu'il donne la sève (5). Il ne faut pas oublier que, tout en édictant des lois applicables, dans leur esprit comme dans leurs dispositions générales à l'humanité tout entière, Moïse est avant tout législateur national, jaloux de revêtir ses institutions de la forme la mieux appropriée à la nature et à l'organisation d'Israël.

Mais est-il bien sûr que ce déploiement de perspectives menaçantes, que ce luxe de descriptions des châtiments réservés aux coupables, soient les indices d'une justice sévère, implacable ? Ne seraient-ils pas plutôt des marques de sollicitude et de bonté ? Envers qui accumule-t-on et les avertissements et les réprimandes ? Est-ce à l'égard de qui nous est cher ou de qui nous est indifférent ? A qui prodiguons-nous les remontrances et les conseils ? Pour qui multiplions-nous les recommandations, les signaux contre les écueils et les abîmes ? Est-ce pour nos amis

(1) Deut., X, 16.
(2) Isaïe, XLVIII, 4.
(3) Jérémie, V, 2 ; VII, 26.
(4) Talmud, Beza, 24.
ישראל אז באומות
(5) Schemoth Rabba, sect. 36, et *passim*.

ou pour nos ennemis? Pour quel enfant le père se montre-t-il plus exigeant et moins indulgent? Est-ce pour le fruit de ses entrailles ou pour le rejeton d'autrui? La Bible se joint au sens commun pour résoudre la question: « Sache, dit Moïse lui-même, que l'Éternel te châtie comme le père qui corrige son fils (1). » « Il châtie celui qu'il aime, répète le Sage, semblable au père voulant rendre son fils meilleur (2). » Même motif pour les récits longs et minutieux des maux d'Israël: si les proportions nous paraissent parfois démesurées, c'est pour rendre la leçon plus profitable. C'est le cas d'appliquer l'observation de l'un de nos plus grands théologiens (3): « Le médecin qui se borne au strict accomplissement de son devoir envers le malade lui dira: « Si tu ne suis pas mon ordonnance, tu mourras. » Mais le médecin ami, vraiment désireux de sauver son client, lui dira: « Tu mourras de la même façon qu'un tel », et il se mettra à lui retracer, dans leurs moindres détails, les phases douloureuses par lesquelles a passé le malade rebelle aux médicaments. Jetez enfin un coup d'œil, leur dirons-nous, sur les législations humaines: ne sont-elles pas toutes placées sous l'invocation de la vindicte publique? Ne reconnaissent-elles pas pour sanction unique l'échelle des pénalités, ne permettant à la récompense de briller que par son absence? Et l'on s'étonne que Moïse, chargé, pour ainsi dire de faire descendre la religion et la morale du ciel sur la terre, de greffer la loi divine sur la loi sociale, se soit emparé de ce puissant mobile de la sanction pénale, qui restera toujours l'instrument le plus efficace du gouvernement des masses?

§ 3. *De l'esprit de la rémunération biblique; les peines et les récompenses collectives.*

C'est encore nous occuper du principe de la rémunération que de fixer l'attention sur un fait d'une certaine importance,

(1) Deutér., VIII, 5.

(2) Prov., III, 12.

(3) Saadia, les Croyances et les Opinions, 3e traité, § 11; voy. notre Révélation, p. 284.

jouant un rôle prépondérant dans la loi comme dans les prophètes : il s'agit de la forme collective sous laquelle sont généralement présentées les promesses de peines et de récompenses. Ce n'est pas à dire que l'individu échappe à cette alternative, supposition absurde, attendu qu'une société n'est, à tout prendre, que l'agrégation d'un certain nombre d'individualités soumises séparément aux mêmes conditions qui s'imposent au corps social; supposition gratuite, attendu qu'il ne manque ni de faits ni de dispositions législatives s'appliquant aux personnes isolément. Nous signalerons les lois de charité s'adressant à chacun de nous en particulier et à propos desquelles Dieu semble nous interpeller nominalement, puis la peine du retranchement (*Careth*), que ce n'est pas encore le moment de définir, mais qui ne saurait être qu'une peine individuelle. Quant aux faits, nous distinguons la punition des explorateurs de la Terre Sainte, la récompense assurée à Josué et à Caleb, le châtiment de Korah, la peine infligée à Miriam pour avoir mal parlé de son frère, enfin la sévère condamnation prononcée contre Moïse et Aron pour une faute légère, mais publique. Mais ce qui est incontestable, c'est que généralement les leçons données par le législateur en matière de rémunération sont à l'adresse de la nationalité d'Israël considéré comme un corps compacte ; c'est la nation qui sera récompensée ou punie en masse, selon sa fidélité ou sa désobéissance envers Dieu. Tel est surtout le caractère de toutes les grandes manifestations religieuses : la révélation sinaïque, l'inauguration du sanctuaire, la proclamation des bénédictions et des malédictions, le Deutéronome en entier, autant d'actes qui s'accomplissent en présence du peuple assemblé. Et il en est ainsi chaque fois que le législateur juge à propos de renouveler le pacte d'alliance : « Vous êtes ici tous présents devant l'Éternel, votre Dieu, dit-il, « chefs de tribus, anciens, préposés, hommes, femmes, étran- « gers et jusqu'aux mercenaires attachés à votre service; tous « vous venez d'entrer dans l'alliance du Seigneur...... Il se « pourrait donc qu'il se rencontrât parmi vous un individu, « homme ou femme, ou une famille, voire même une tribu, se

« félicitant mentalement de se détacher de cette alliance, de « repousser les conséquences de ce pacte national. Malheur à « ce séparatiste! sa punition sera d'autant plus terrible qu'il « aura pensé se soustraire aux engagements pris en commun; « Dieu ne lui pardonnera jamais (1). » On ne saurait être plus clair, ni montrer plus nettement le but que l'on se propose, c'est-à-dire une nationalité fondée sur le principe de la solidarité morale, dont toutes les parties tiennent ensemble, non pas par le lien de l'intérêt, qui divise plus souvent qu'il n'unit, mais par celui de la fraternité religieuse, qui est pour l'ordre moral ce que la loi de cohésion est pour le monde physique. A l'opposite du *patriotisme*, qui a fait la gloire de quelques peuples de l'antiquité, notamment des Grecs et des Romains, Moïse fait surgir le principe de l'*israélitisme*, principe indestructible grâce à sa nature toute spirituelle, dégagé de toute condition matérielle ou locale, et, pour ce motif, appelé à prédominer tôt ou tard. Il faut bien se garder de le confondre avec le communisme, qui est la destruction de la personnalité; non, c'est la responsabilité individuelle étendue, généralisée; c'est la nécessité pour chacun d'être en même temps pour soi et pour tous, de ne jamais séparer ses intérêts de ceux de la collectivité, en faisant tourner ses forces et son activité propres au profit de la cause dont Israël est l'éternel défenseur.

Voilà, dans sa lettre et dans son esprit, cette rémunération collective qui occupe une large place dans l'œuvre du législateur. Le prophétisme ne modifie le moindrement à cet égard la pensée du maître : vous la retrouverez dans les remontrances de Jérémie, dans les réprobations d'Ézéchiel aussi bien que dans les consolations sublimes d'Isaïe. Ils abondent dans le sens de Moïse jusqu'à oublier le particulier : du haut de la tribune sacrée d'où ils haranguent peuples et princes, l'individu semble disparaître devant les types généraux qui deviennent leurs points de mire. C'est Jacob, c'est Israël, c'est Yesehouroun qui remplit la scène, sauf de rares excursions sur le terrain du particularisme, comme,

(1) Deutér., XXIX, 9-20.

par exemple, les attaques dirigées contre les faux prophètes, les pontifes prévaricateurs, les mauvais pasteurs, c'est-à-dire contre des personnalités qui représentent des intérêts collectifs. Nous ne voulons, pour le moment, que constater ce fait caractéristique, mettre en relief cette forme prédominante de la rémunération, en nous réservant d'en tirer les conséquences dans le cours de cet exposé.

CHAPITRE II. — De la nature de la rémunération

Maintenant nous allons aborder l'un des points capitaux du dogme, nous occuper de la nature de la rémunération. Il s'agit, en effet, de savoir si elle est matérielle ou spirituelle, terrestre ou céleste, temporelle ou éternelle. Comme cette question se rattache directement à celle de l'immortalité et de la résurrection, il serait peut-être plus logique de la réserver pour la traiter à propos du treizème et dernier dogme. Mais d'abord ce serait trop nous écarter de la classification de Maïmonide, servant de cadre à nos études et, de plus, ayant pour elle l'usage « *usus, quem penes arbitrium est;* » et puis nous envisagerons ici les peines et les récompenses sous un point de vue qui ne touche pas au dogme de la résurrection.

§ 1er. *Les textes bibliques.*

Dans sa formule, Maïmonide semble vouloir trancher la question et, de ce ton dogmatique qu'il affecte, affirmer hautement la nature spirituelle des peines et des récompenses, mais en ajourner la réalisation au monde futur. Le texte unique qu'il produit à l'appui de son assertion n'est guère propre à faire partager sa conviction, insuffisant à tous égards pour la sanc-

tion d'une proposition de cette importance (1). Nous ne saurions donc nous dispenser de faire passer sous les yeux du lecteur une partie sinon la totalité des textes qui sont en rapport avec notre sujet. Ces textes, il importe de le constater dès le principe, forment une double série, l'une relative à la rémunération *matérielle*, l'autre à la rémunération *immatérielle*. Voici maintenant ceux de la première : En matière de récompenses, la Bible nous offre tout d'abord la possession du pays où coulent le lait et le miel. Déjà promise aux patriarches (2), elle devient dans la bouche de Moïse l'assurance première et dernière, l'alpha et l'oméga de la prospérité d'Israël (3). C'est ensuite la longévité, individuelle ou nationale, qui revient fréquemment dans le livre de la Loi (4); ce sont encore les biens de la terre proprement dits : « bénédiction du pain et de l'eau, riches moissons, abondantes récoltes, santé et bien-être corporels, paix et sécurité à l'intérieur, accompagnées de victoires sur l'ennemi du dehors, multiplication et richesse de troupeaux (5). » La richesse mobilière n'est pas l'objet formel des promesses d'en haut; elle est annoncée moins comme réelle que comme possible, présentée comme un stimulant des mauvaises passions bien plus que comme un bien désirable (6). En regard de ces perspectives de bien-être surgissent les peines, d'une nature identique : ce sont les terribles et *véridiques* maladies, la peste, la contagion, les épidémies, la consomption ; c'est la malédiction frappant tous les produits de la terre, la sécheresse, la stérilité, un ciel de fer, un sol d'airain; c'est la disette, la *malesuada fames*, qui provoque la violation des sentiments de la nature; les sauterelles, qui ne laissent aucun brin de verdure; les bêtes féroces,

(1) Voy. au commencement du dogme, le texte de la formule.

(2) Genèse, XII, 2 et 3.

(3) Exode, III, 8 et 17; Deutér., XXXII, 47.

(4) Exode, XX, 12; XXIII, 26; Deutér., XXII, 7; V, 30; XI, 21; XXX, 20; XXXII, 47.

(5) Exode, XXIII, 25; XV, 26; XXIII, 15, 27-31; Lévit., XXVI, 4-8; Deutér., VII, 14 et 15; XI, 14 et 15; III, 21; VII, 16-24.

(6) Deutér., VIII, 13.

qui, après avoir dévoré les animaux domestiques, tombent sur les hommes; les ravages de la guerre s'étendant à la ville et à la campagne, le glaive meurtrier pénétrant partout, n'épargnant ni jeunes ni vieux; la servitude avec ses hontes et ses horreurs, l'oppression d'un cruel tyran, l'exil et l'émigration forcée, la dispersion aux quatre coins du globe, l'insécurité permanente, une inquiétude sans trêve ni merci (1).

Voilà certainement des récompenses et des peines qui n'ont rien d'immatériel; elles sont toutes à l'adresse du corps et de l'organisme. Et s'il n'y avait que celles-ci, l'assertion des détracteurs du judaïsme qui lui reprochent la méconnaissance de la rémunération éternelle serait en quelque sorte justifiée. Reste à savoir si effectivement Moïse n'en connaît point d'autres. Or c'est là une suggestion qui ne soutient pas un instant d'examen. Quoi, on prétendrait que la Loi ne connaît que la rémunération corporelle et matérielle ! Mais, si haut que vous remontiez dans l'histoire sainte, et même en la prenant *ab ovo*, vous trouvez des assurances qui n'ont rien de commun avec celles que nous venons de passer en revue. Est-elle matérielle la bénédiction donnée au père des croyants, la promesse faite aux trois patriarches que leur postérité sera un canal de bénédiction pour tous les peuples de la terre (2)? Est-il question ici d'avantages temporels, de fortune, de conquêtes, de prospérités terrestres? Il est si vrai que cette assurance est complétement étrangère aux affaires et aux aspirations corporelles, que le propre fils du patriarche, qu'Isaac, bénissant Jacob au moment de le congédier, appelle d'abord sur lui la réalisation des biens de la terre, mais en priant Dieu de les compléter au moyen de la bénédiction d'Abraham, c'est-à-dire de la possession des biens impérissables qui sont attachés à la mission d'Israël (3).

Serait-ce Moïse, le fondateur de la vraie religion, qui néglige ce genre de récompense? A Dieu ne plaise! Il s'en ex-

(1) Lévit., chap. 26; Deutér., chap. 28.
(2) Genèse, XXII, 18; XXVI, 4. XXVIII, 14.
(3) Genèse, XXVIII, 4.

plique assez clairement à la veille même de la promulgation de la Loi. Qu'annonce-t-il alors au peuple de la part de Dieu, que lui promet-il en échange de son acceptation de la constitution divine? Sont-ce des félicités corporelles, des avantages palpables, la richesse du bétail, des satisfactions matérielles, qu'il lui apporte de la part de Dieu? Nullement. Il lui promet de devenir le peuple élu, royaume pontifical et nation sainte (1). Pourquoi le législateur omet-il ici ce dont il est si prodigue ailleurs? Pourquoi ce silence complet relativement aux avantages matériels? Pourquoi ouvre-t-il une perspective toute différente de celle qu'il montre au peuple dans les circonstances ordinaires? Apparemment pour rendre saisissante cette vérité, que les récompenses spirituelles dominent les biens temporels de toute la hauteur qui met la révélation sinaïque au-dessus des autres faits religieux. Qu'est-ce ensuite que l'apparition de la gloire de Dieu, que la résidence de la majesté divine au sein d'Israël, laquelle est le but final de la construction du tabernacle? Qu'est-ce encore que ces longues sollicitations de Moïse afin d'obtenir l'assurance que c'est Dieu lui-même, et non pas un ange, qui se fera le conducteur de son peuple, ce qui vaudra à ce dernier la suprématie des nations (2)? Sont-ce là des immunités tangibles, des prérogatives visibles et sensibles? Écoutez seulement comment il s'exprime à ce sujet: « Par quel signe, dit-il à Dieu, le monde reconnaîtra-t-il que nous avons trouvé grâce à tes yeux, ton peuple et moi? N'est-ce pas le fait de ta résidence au milieu de nous qui nous distinguera de tous les autres peuples de la terre (3)? » Et ce n'est pas tout. Pour ôter toute créance à une imputation qui repose sur l'ignorance et la mauvaise foi, le législateur proclame la double rémunération, tantôt séparément, comme dans les exemples qui précèdent, tantôt unie et mélangée. C'est ainsi qu'aux promesses de paix, de sécurité, d'abondance et de santé, constituant la rémunération matérielle, nous le voyons, à la fin du Lévitique,

(1) Exode, XIX, 5 et 6.
(2) Exode, XXXIII, 12-16.
(3) Exode, *v.* 16.

ajouter des expressions comme celle-ci : « Je me tournerai de votre côté, je fixerai ma demeure au milieu de vous, vous aurez toutes mes sympathies, je me promènerai au milieu de vous, je serai votre Dieu et vous serez mon peuple (1). » Il est encore à remarquer que le titre de « peuple de prédilection », décerné à Israël au moment de la révélation, lui est confirmé par le prophète expirant dans les termes les plus solennels : « C'est en récompense, dit-il, de ta fidèle et intelligente observation de la Loi que Dieu te proclame son peuple d'élite en te rendant supérieur à toutes les nations de la terre... » — Mais supérieur en quoi? « En louange, en renom, en gloire et en sainteté (2). » Enfin, à cette seconde catégorie appartient la bénédiction pontificale, qui devait être prononcée tous les jours en faveur d'Israël. Quelle en est la formule? « Que l'Éternel te bénisse et te garde; qu'il projette vers toi le rayonnement de sa présence et qu'il t'accorde ses grâces; qu'il tourne vers toi sa sollicitude (sa face), et qu'il te procure la paix (3). » Pas un mot, dans cette formule sacramentelle, de ces faveurs temporelles qui seraient les seules que le mosaïsme reconnaisse et invoque.

Si des récompenses nous passons aux peines, nous trouverons pour la confirmation de notre thèse toute une série de punitions qui n'ont rien de physique, qui ne compromettent ni la santé, ni la fortune, ni le bien-être social. « Mon âme vous rejettera, dit Dieu à Israël coupable, et je n'agréerai plus l'odeur de vos sacrifices. — Tu serviras des Dieux de bois et de pierre; tu seras la fable et la risée des peuples au milieu desquels Dieu te reléguera; tu subiras, dans la dispersion, toutes les palpitations du cœur, toutes les angoisses de l'âme, incertain de la vie, incertain du lendemain. — Je détournerai ma face de ce peuple à cause de ses crimes, et surtout à cause de son idolâtrie (4). » Rejeter les sacrifices, prendre son peuple en

(1) Lévit., XXVI, 9-12.
(2) Deutér., XXVI, 17-19.
(3) Nombres, 24-26.
(4) Lévit., XXVI, 30 et 31; Deutér., XXVIII, 36, 65 et 66; XXXI, 17 et 18.

dégoût, détourner de lui sa face divine, sont-ce là des châtiments matériels ou des peines morales, des souffrances physiques ou des douleurs ressenties par la plus noble partie de nous-même ?

Les prophètes s'inspirent de la même pensée et ne font que développer, mais développer richement, la doctrine de la rémunération spirituelle. Oui, Jérémie, Ézéchiel, Zacharie, mais surtout Isaïe, nommé avec raison le prophète consolateur par excellence (1), nous offrent à ce sujet des tableaux animés, brillant des couleurs les plus variées, reproduisant sous une forme nouvelle la double série de Moïse, passant par-dessus le législateur, s'il est permis de s'exprimer ainsi, pour restituer dans leur esprit les bénédictions patriarcales que le temps et les malheurs publics semblaient avoir effacées de la mémoire des générations. Quels sont, en effet, les nouveaux horizons que le prophétisme ouvre à Israël réhabilité ? Sont-ce les biens temporels qui dans ses prédictions occupent le premier plan ? Non ; ce sont les assurances que voici : « Le rejeton de Yischaï allant servir de bannière aux nations, la maison de Jacob convertie en phare allumé sur le chemin de la religion universelle, Israël salué par les autres peuples comme une race bénie, Sion ou la montagne sacrée transformée en sanctuaire de l'humanité, la conclusion définitive du pacte d'alliance entre Dieu et son peuple, Jérusalem devenant le centre du mouvement religieux (2).

§ 2. *La rémunération biblique est collective et spirituelle.*

Cette longue énumération des textes relatifs à la rémunération doit aboutir à un résultat. Quelle est la conclusion à en tirer sous le rapport doctrinal ? Que la rémunération, telle que l'entendent Moïse et les prophètes, est essentiellement *collective* et *spirituelle*, deux qualifications dont la corrélation va se

(1) Talmud, Baba Bathra, 14.
(2) Isaïe, chap. 3, 11, 56, 60, 61 et *passim*.

montrer au grand jour. On voudra bien remarquer que nous disons *spirituelle* et non pas *future* ou *éternelle*, rien ne prouvant, du moins jusqu'à présent, que le législateur ait poursuivi cette dernière comme le but direct de sa Loi. Son but, on ne saurait trop le répéter, c'est la formation d'un peuple saint, la constitution de l'État divin, pouvant servir de modèle à toutes les nations, qui, en l'étudiant, apprendront comment il convient d'adorer l'Être suprême. Aussi la sanction est-elle en harmonie avec l'institution à laquelle elle s'attache : tant que le peuple saint restera fidèle à sa mission, tant qu'il saura respecter et honorer son titre en marchant dans la voie qui lui est tracée, il trouvera sa légitime récompense dans l'ascendant que lui assure l'intelligent et pieux exercice du sacerdoce, et surtout dans sa durée. A cette rémunération garantie par Moïse les prophètes, fidèles à l'idée humanitaire, viennent ajouter l'épanouissement du principe israélite, les conquêtes morales et religieuses faites sur le monde non israélite, enfin la propagation continue des vérités révélées. Il possédera aussi les biens temporels; mais, qu'on ne s'y trompe pas, il les possédera comme moyen, en tant qu'ils sont nécessaires à la sauvegarde des intérêts spirituels, et pour que ceux-ci ne soient ni empêchés ni troublés dans leur salutaire activité. C'est conformément à cette donnée qu'il est rarement fait mention dans l'Écriture de promesses ayant pour objet l'accumulation des métaux précieux, la possession de l'or et des bijoux, à moins que ce ne soit en vue de la magnificence du culte et des pompes religieuses. Mais on nous y prodigue les assurances de la fécondité, de l'abondance et du bien-être physiques, parce qu'ils influent sur la santé morale, sur la bonne direction de nos sentiments et de nos pensées. Il n'en est pas autrement des peines qui menacent Israël oublieux de sa mission, la subordonnant à la vile satisfaction des appétits grossiers, préférant la vie mondaine à la vie pieuse, se traînant à la remorque des peuples profanes, païens ou autres, imitant leur conduite, copiant servilement leurs défauts, ne se souciant plus du tout de leur montrer le chemin de la maison de Dieu et de la porte du ciel.

L'abdication de sa mission pontificale lui fera perdre tous ses droits aux biens de la terre, à ces biens qui, nous venons de le dire, ne lui sont assurés qu'en vue du plus facile accomplissement de son œuvre. Sa chute sera d'autant plus terrible qu'il tombera de plus haut; il sera d'autant plus misérable qu'il se sera plus dégradé, d'autant plus méprisé qu'il ressemblera moins à sa propre image. Qu'on le sache bien : dans l'ordre moral comme dans l'ordre naturel, l'altération, la corruption et la dissolution sont en raison directe de leur finesse et de leur délicatesse natives. Oui, la laideur morale offre de frappantes analogies avec la laideur physique : n'est-ce pas que tel visage vous semble d'autant plus défiguré qu'il vous avait fasciné davantage par le charme et la distinction de ses traits? Eh bien, tel individu vous paraîtra d'autant plus abruti qu'il aura vécu d'abord d'une vie plus pure et plus étrangère à la sensualité. Or ce qui est vrai pour l'individu ne l'est pas moins pour ces collections d'individus appelées peuples ou nationalités. Cette thèse, dont il est inutile de signaler la haute portée, joue un rôle considérable dans la doctrine traditionnelle et mystique (1), qui s'en sert pour expliquer la mystérieuse et incompréhensible contamination des morts. Cette impureté, qui pèse sur le cadavre humain beaucoup plus fortement que sur le cadavre animal, provient de la différence qu'il y a entre l'homme vivant et l'homme mort, différence bien plus radicale qu'entre l'animal vivant et l'animal mort. La bête, en expirant, ne perd que le souffle vital et l'instinct, tandis que l'homme perd en sus l'âme, l'intelligence, le souffle divin qui faisait de lui l'image du Créateur. Son corps est donc plus impur parce qu'il est plus dénaturé. On nous pardonnera cette digression qui contient le secret de l'avilissement d'Israel coupable et infidèle à sa mission; il est d'autant plus dégradé qu'il s'éloigne davantage de sa sainte origine.

Il est donc bien entendu que le système de rémunération développé par Moïse est spirituel et collectif. Son objet princi-

(1) Bemidbar Rabba, sect. 19; Zohar, sect. Vaï'hi; Akéda, dissertation 79.

pal, c'est le salut national ; son but, la conservation du titre et de la fonction de peuple de Dieu. Voilà le pivot sur lequel viennent tourner les promesses et les menaces, les grâces et les disgrâces, les bénédictions et les malédictions. Fidèle à son principe, Israël conserve parmi les nations son rang, sa suprématie religieuse, et, avec elle, tout ce qui est propre à en garantir l'intégrité ; traître à son Dieu, il sera mis au ban de l'humanité, sous la réserve qu'il ne dépendra que de lui de recouvrer ses prérogatives, qui ne seront jamais frappées de prescription.

Si l'on veut bien se pénétrer de ces considérations, qui découlent des textes susvisés comme de leur source originelle, pour peu que l'on songe à l'insistance avec laquelle le législateur revient là-dessus dans ses instructions finales, à la solidarité qu'il ne cesse de proclamer entre l'intégrité nationale et l'intégrité religieuse, une nouvelle lumière semble poindre à l'horizon pour éclairer le dogme de la rémunération. Son premier effet est de faire disparaître comme un nuage dissipé par le soleil l'objection fondée sur le prétendu silence de Moïse au sujet de la rémunération spirituelle et sur le soin exclusif qu'il donnerait à la fixation des peines et des récompenses terrestres. De ces deux assertions, la première est radicalement fausse, comme il vient d'être démontré, et la seconde trahit chez ses auteurs une profonde ignorance du génie qui préside aux institutions mozaïques. Il est si peu vrai que la Loi reconnaît la seule rémunération temporelle, que, dans cette hypothèse, il faudrait rayer du livre sacré et les bénédictions patriarcales, et la bénédiction pontificale, et les assurances données la veille de la révélation sinaïque, et l'annonce souvent réitérée de la résidence de la gloire de Dieu au sein d'Israël, et enfin les promesses qui couronnent le Deutéronome, véritable testament de l'homme de Dieu ! A moins de nier l'évidence, on ne saurait contester la supériorité de celles-ci sur les biens corporels destinés à leur servir de support, remplissant à leur égard le service dont le corps est chargé vis-à-vis l'âme.

Ceci nous conduit naturellement à une autre objection, plus

grave en apparence, élevée contre la rémunération de Moïse. « Nous voulons bien reconnaître, nous disent nos contradicteurs, le caractère *spirituel* des peines et des récompenses bibliques. Mais elles ne sont pas moins incomplètes, parce qu'elles sont *terrestres* et non pas *éternelles*. Toutes elles doivent s'accomplir, et vos citations mêmes en font foi, dans ce coin de terre qui s'appelle la terre promise, dans ce pays où coulent le lait et le miel, sans en jamais dépasser le rayon. » Sans vouloir empiéter ici sur le domaine de la vie future ni sur les diverses théories qui s'y rattachent, appartenant au treizième dogme, il nous sera permis de dire que la rémunération de Moïse est terrestre ou temporaire, parce qu'elle est *collective*. La vie future se présente à notre esprit avec toutes les présomptions de l'individualité. On ne promet pas la béatitude éternelle à une nation; les assurances de ce genre ne sont pas faites pour les peuples; elles constituent la sanction suprême de l'existence personnelle se perpétuant dans le sein de Dieu. Ce que l'on promet aux nationalités, c'est l'*immortalité terrestre*, la durée historique, la stabilité sociale. Aussi Moïse les formule-t-il de façon à les rendre intelligibles à tous (1); elles rentrent dans le plan tracé par Dieu lui-même à son digne et fidèle interprète. Ne perdons jamais de vue que le but de la loi, c'est de *réaliser la vie spirituelle sur la terre* par la morale, par le culte et par la religion. Son idéal est tout positif, si l'on peut dire ainsi. Au lieu de nous transporter sans résultat dans les régions inexplorées de l'abstraction et de l'infini, elle aime mieux aller droit au but, promettre ce qui est d'une réalisation pratique, immédiate, faire concourir la rémunération elle-même à l'édifice qu'elle a pour mission de bâtir. Moïse veut épurer et sanctifier les mœurs, et il promet au peuple le surnom de nation sainte; il veut fonder une religion tout à la fois populaire et rationnelle, et il promet à Israël le titre de royaume pontifical; il travaille à la création d'un modèle réunissant en lui la double perfection de la piété et de la vertu, et il promet à son troupeau

(1) Deutér., XXX, 1-9; XXXII, 39-43.

le rang de peuple choisi. Voilà bien les matériaux les mieux appropriés à la constitution de l'État divin, de la cité divine. Et comment se servira-t-il de ces matériaux? En les mettant à l'épreuve de la durée; il en proclame la perpétuité, non pas dans le ciel, mais sur la terre, au milieu des hommes; il les combinera avec l'élément terrestre; il les fondra avec une race douée de force et d'intelligence, capable d'entretenir un pareil monument, malgré ses chutes et ses défaillances. Ainsi, but et récompense sont ici en parfaite harmonie, puisque cette récompense n'est pas autre chose que la stabilité.

Et cette stabilité est la pensée prédominante du législateur, à tel point que nous la voyons traverser la rémunération collective pour pénétrer au sein même de la rémunération individuelle. Nous avons eu déjà lieu de constater que, tout en portant le principal effort de son attention sur l'intérêt collectif, sur le peuple pris en masse, Moïse est loin d'appartenir à cette catégorie de précepteurs qui sacrifient l'individu à l'État. Nous le voyons respecter tous les droits de la personnalité, reconnaître les titres particuliers de chacun aux récompenses divines. Mais il fait en sorte de modeler la rémunération privée sur la rémunération publique. Celle-ci ne réside-t-elle pas essentiellement dans la continuité de l'intégrité nationale? Eh bien, celle-là aura sa réalité dans la conservation de l'individu et dans la continuité de la famille. Il en résulte une réciprocité de gages et de garanties d'existence entre l'individu et la société. En veut-on des preuves? Elles ne font certes pas défaut. Quel est l'élément principal de la rémunération privée? La longévité. Elle est la récompense de la piété filiale, voire même de la commisération déployée à l'égard des petits oiseaux (1); elle est le salaire de la piété et de la crainte de Dieu (2). Quelle est, d'un autre côté, la peine directement infligée par Dieu au pécheur impénitent? C'est le retranchement, la peine du *Careth*. En quoi consiste cette punition? Pris à la

(1) Exode, XX, 12; Deutér., V, 16; XXII, 7.

(2) Exode, XXVI, 26; cf. Talmud, Yebamoth, 50.

lettre, le mot *careth* exprime la mort subite, inattendue, précoce, la personne condamnée devant être *coupée* de son peuple, semblable à la branche violemment détachée de l'arbre. Et cette thèse ne reste pas enfermée dans le livre de la Loi ; elle est confirmée par la prophétie, énergiquement professée par la poésie sacrée, et les psaumes en sont tout imprégnés : « Le méchant ne brille qu'un moment, disent-ils, pour s'abîmer ensuite dans l'éternel néant. — Il est comme le brin de paille pourchassé par l'aquilon. — Je n'ai fait que passer, et l'impie n'était plus. — Sa fin, sa destinée, c'est l'extermination. — En un clin d'œil les coupables sont changés en ruine. — Ils s'en vont plus vite qu'une terreur panique (1). » Et quelle est, d'après le chantre sacré, la récompense du juste? La longévité, la durée, une vie passée dans la contemplation des perfections divines, de longs jours consacrés à la pratique du bien et devenant un modèle pour les générations futures ; puis c'est le bonheur qui consiste à voir les fils de ses fils (2). » La stabilité est donc la récompense comme la fragilité est le châtiment ; il y a, par conséquent, parfaite analogie entre la rémunération publique et la rémunération privée. L'une et l'autre promettent au peuple comme à l'individu méritant, jalouses de leur fournir les moyens non-seulement d'espérer le bien, mais encore de lui faire porter tous ses fruits ; toutes deux encore la refusent aux pécheurs, aux contempteurs des lois divines et humaines, avec cette différence que l'individu criminel disparaît, brusquement détaché du tronc social, tandis que la race, la nationalité religieuse par excellence, subit un retranchement symbolique, figuré par son expulsion de la terre sainte, par sa dispersion aux quatre coins du monde, mais sans périr ni disparaître jamais.

(1) Psaumes, 1, 37, 49, 73, 109.
(2) *Ibid.*, XXIII, 6 ; XXVII, 4 ; XLV, 17 ; CIII, 17 ; CXXVIII, 6.

RÉSUMÉ DU CHAPITRE.

Il importe de résumer les considérations qui viennent d'être développées et que nous avons puisées dans l'étude réfléchie des textes bibliques. Elles nous paraissent de nature à dissiper bien des obscurités, à écarter bien des nuages qui se sont amoncelés autour de la doctrine de l'Écriture en matière de rémunération. Il nous semble bien établi que la rémunération enseignée par Moïse a le caractère *collectif*. Elle est à l'adresse des masses, d'Israël pris en commun et considéré comme peuple de Dieu. L'individu, sans doute, n'y est ni oublié ni sacrifié; mais il ne figure qu'au second plan. Le but essentiel, auquel tout le reste est subordonné, c'est la formation de la royauté pontificale et du peuple saint, c'est-à-dire une création collective à laquelle viennent correspondre ces peines et ces récompenses à la forme également collective que nous avons décrite. Cela suffirait déjà pour nous fixer sur la vraie nature de la rémunération, eu égard à l'absurdité d'en appliquer une purement matérielle à une *nation sainte et sacerdotale*, si l'Écriture ne s'empressait de nous la présenter aussi claire, aussi nette que possible. Elle nous la montre éminemment *spirituelle*, mais s'appuyant sur le temporel : celui-ci est le piédestal dont celle-là est la statue, ce qui est d'ailleurs dans les conditions nécessaires de la vie humaine. Les biens de la terre sont assurés à Israël pieux et vertueux dans la mesure exigée par l'accomplissement de sa tâche ; ses intérêts matériels auront toute la garantie que réclame la sauvegarde de ses intérêts spirituels. La vraie récompense consistera dans la résidence de la gloire de Dieu au milieu de son peuple, c'est-à-dire dans l'amélioration continue de sa condition morale et religieuse, de même que le vrai châtiment sera la colère de Dieu, le détournement de sa face, le découronnement d'Israël. Enfin le cachet de cette rémunération immatérielle, la marque de son origine céleste et immortelle, c'est la stabilité, telle qu'elle est annoncée par les prophètes et réalisée dans l'histoire.

Voilà la doctrine que nous appellerions officielle, constamment mise sous les yeux des croyants, proclamée à haute et intelligible voix depuis Abraham jusqu'à la clôture du prophétisme, chantée par les poëtes sacrés, éprouvée par trente siècles qui ont vu le peuple de Dieu passer par toutes les vicissitudes humaines.

Que si l'on persistait à nous poser la question de la rémunération future dans ses rapports avec la doctrine biblique, nous répondrions que la question est réservée. Nous examinerons en temps et lieu si, à côté de cet enseignement public, populaire, parfaitement en harmonie avec le but poursuivi par Moïse, il n'y en avait pas un autre, plus ou moins esotérique, ayant trait aux peines et aux récompenses de l'éternité. Mais ce que nous pouvons constater dès à présent, c'est une sorte d'identité entre la rémunération future et la rémunération terrestre, dont nous avons signalé les principaux éléments. Avec la *spiritualité* et la *stabilité*, formant les bases de la rémunération biblique, n'avons-nous pas ici-bas, en pleine vie matérielle, comme un avant-goût des félicités éternelles? Cette pratique anticipée de la vie future, ces peines et ces récompenses qui consistent dans l'éloignement et dans le rapprochement de la divinité, cette série de générations appelées à se transmettre comme un mot d'ordre l'idée du monothéisme, cette religion et cette adoration parfaite, reposant sur l'alliance de la spéculation avec l'action qui doit passer à nos derniers neveux, atteindre jusqu'aux limites du temps et de l'espace, ne sont-ce pas là autant de matériaux pouvant servir à l'édification de la béatitude céleste? Ne sont-ils pas faits pour nous donner une idée approximative (et c'est tout ce que l'on peut rêver en pareille matière) des jouissances de l'autre monde, mieux que toutes les descriptions directes, plus ou moins fantastiques, tentées par l'imagination en délire des saints et des ascètes? Ne forment-ils pas le pont le plus naturel pour passer de cette vie à l'immortalité? Le spirituel ne touche-t-il pas au céleste, la stabilité n'est-elle pas le seuil de l'éternité? Que l'on cesse donc d'imputer à Moïse l'ignorance *du royaume du ciel*, quand il en prépare les éléments sur

cette terre, quand il nous montre si clairement comment il faut s'y prendre pour commencer ici-bas le monument qui ne pourra s'achever qu'au delà de cette vie !

CHAPITRE III. — De la rémunération dans ses rapports avec la justice et la bonté de Dieu.

§ 1er. *Du pardon divin.*

Dans son acception littérale, le terme *rémunération* que nous employons ici est synonyme de justice, attendu qu'en dehors du principe de justice il n'y a plus lieu ni aux peines ni aux récompenses. N'est-ce pas sous cet aspect que nous symbolisons la justice avec sa balance et ses plateaux, pesant, mesurant, comparant et énumérant les actes, afin de les rétribuer selon la loi d'une équité rigoureuse ? Mais à s'en tenir là, la perfection de Dieu impliquerait une justice inflexible, donnant à chacun selon ses œuvres, punissant le mal et récompensant le bien avec une exactitude égale, infligeant un châtiment à la faute la plus légère au même titre qu'elle rémunère le moindre effort vertueux, inaccessible, en un mot, à toute influence qui aurait pour résultat le moindre dérangement dans l'équilibre juridique. C'est bien ainsi qu'on se figure généralement le juge intègre, incorruptible et infaillible, appliquant la loi avec la plus entière mais aussi la plus sévère impartialité. De son côté, l'Écriture nous offre une série de préceptes et de faits qui paraissent conformes à cette hypothèse. D'abord nous avons ses nombreuses et pressantes recommandations au sujet de l'équitable répartition de la justice, les prescriptions adressées aux juges de ne pas se laisser corrompre, de ne céder à aucune influence de nature à troubler le cours de la justice, de ne mé-

nager personne, ni grand ni petit, ni riche ni pauvre (1). Dieu y est nommé « le maître de la justice, le juge de toute la terre, un Dieu de vérité et d'équité, juste et droit (2) ». Le Psalmiste vous dit dans le même sens, mais avec l'accent lyrique : « Il (Dieu) vient, il vient pour juger la terre, pour juger le monde avec équité, et les peuples avec droiture (3). » Et l'auteur des Proverbes, dans le style sentencieux : « A Dieu appartiennent la balance, les plateaux et les poids qui servent à l'opération du pesage (4). » L'histoire sainte n'est pas sans apporter son contingent de faits à l'appui de ce principe d'une justice rigoureuse : le déluge universel, la chute de Sodome, le massacre des auteurs de la sédition du veau d'or, la condamnation de toute la génération du désert, enfin la peine de mort sans appel prononcée contre Moïse et Aaron.

Voici maintenant le revers de la médaille, où se montrent gravés en caractères ineffaçables des idées et des actes tout opposés. C'est Dieu, non plus juge inexorable, mais accessible, tout au contraire, aux sentiments tendres, à la pitié, à la miséricorde, à l'indulgence, à la clémence, au pardon, qui les résume tous. Ce n'est plus la balance aux plateaux identiques, mais penchant ostensiblement du côté de la bonté. Et notez bien que cette seconde théorie s'affirme avec une énergie dépassant infiniment celle que nous venons d'analyser. Elle a son expression dans les documents les plus importants de la révélation : elle est décrite dans le Décalogue, où l'influence du bien traverse mille générations, tandis que les conséquences du mal s'arrêtent à la quatrième (5) ; elle est formulée de la façon la plus solennelle dans la proclamation des treize attributs de Dieu, qui occupe encore aujourd'hui une place si prépondérante dans nos invocations et prières publiques (6). Elle s'appuie aussi sur des faits d'une éclatante réalité, sur les appels répétés

(1) Exode, XXIII, 3, 6-8; Lévit., XIX, 15; Deutér., I, 16 et 17; XVI, 18-20.

(2) Genèse, XVIII, 25; Deutér., I, 17; VII, 11; XXXII, 4.

(3) Psaumes, XCVI, 13; XCVIII, 9.

(4) Prov., XVI, 11.

(5) Exode, XX, 6; Deutér., V, 10; VII, 9 et 10.

(6) Exode, XXXIV, 6 et 7; voy. notre Théodicée, p. 287.

faits par Moïse lui-même à l'indulgence et à la miséricorde divines à propos des rébellions d'Israël, sur toutes ses intercessions énumérées dans le Pentateuque (1). Chose remarquable, dans sa seconde instance, provoquée par l'égarement du peuple cédant aux suggestions des explorateurs de la terre sainte, Moïse ne fait que mettre en pratique la théorie des treize attributs en appelant, s'il est permis de s'exprimer ainsi, de la justice à la bonté de Dieu. Il fait mieux encore : il fait du pardon divin le ciment de plusieurs de ses institutions, l'âme de toute une catégorie de sacrifices expiatoires, et de cette sainte journée de Kippour éternellement consacrée à la propitiation. Et maintenant, n'est-il pas évident que l'immense poids du pardon jeté dans la balance rompt l'équilibre au détriment de la stricte justice? Comment sortir de cette contradiction entre deux principes opposés s'affirmant avec une égale énergie? Comment concilier deux moyens de gouvernement qui paraissent s'exclure?

Il y a cependant un moyen de transaction : non-seulement il existe, mais il est connu, clairement énoncé dans l'Écriture, à la portée de tout le monde, à tel point qu'il n'y a personne au monde qui ne soit à même d'en user à toute heure, dans toutes les circonstances de la vie. Mais quel est ce talisman? C'est le repentir, la pénitence, *la Theschouba* (תשובה), c'est-à-dire le retour à Dieu. Il est rare que le législateur, même dans les remontrances les plus sévères, oublie de faire figurer à côté du châtiment ce remède de la pénitence, consistant dans la confession sincère des péchés suivie de ce retour à Dieu (2). Pour en faire ressortir toute l'importance, il ne se borne pas à des indications passagères; il lui consacre un chapitre tout entier, l'un des derniers du Deutéronome (3), où il décrit la vraie pénitence, la définissant en ces termes : « La chose (la pénitence) est tout près de toi; tu peux l'accomplir rien qu'avec ta bouche et ton cœur (4). » Un traité spécial de la pénitence

(1) Exode, XXXII, 11-14; Nombres, XIV, 13-19; Deutér., IX, 26-29.

(2) Lévit., XXVI, 40 et 41; Deutér., IV, 29 et 30

(3) Deutér., *v*. 30.

(4) Deutér., *v*. 14.

n'entre pas dans le cadre de ces études, appartenant à la morale plutôt qu'au dogme. Ce n'est qu'à ce dernier point de vue que nous pouvons l'envisager ici, en la considérant comme le trait d'union entre la justice et la bonté de Dieu. Est-ce que la raison proteste contre cet accord? Nullement, si l'on veut bien réfléchir à ceci, à savoir que le repentir, l'aveu de la faute, la confession mentale et orale du péché accompagnée de la ferme résolution de ne plus y retomber, ont pour effet de supprimer la mauvaise action dans son principe, c'est-à-dire dans sa réalité morale et intellectuelle, pourvu qu'elle ne touche pas aux intérêts, à l'honneur ou à la personne de notre prochain. Il n'y a pas à s'y tromper quand nous voyons Moïse, dans le texte susvisé, rappeler trois fois de suite la condition du « retour à Dieu de tout cœur et de toute âme (1) ». Qu'il s'agisse de la crainte de Dieu, ou de son amour, ou de son culte, ou de notre rédemption, ce qu'il réclame essentiellement de nous, c'est la coopération du cœur et de l'âme (2). Rien de plus rationnel, par conséquent, que de reconnaître dans la *Theschouba* réalisée dans ses conditions normales, consommée dans la plénitude de la pensée et du sentiment, exécutée avec nos meilleurs instruments, avec intelligence, réflexion et volonté, d'y reconnaître le véritable levier de la vie morale, faisant disparaître ceux de nos actes qui tenaient bien plus de nos sensations et passions animales que des facultés humaines. A vrai dire, l'indulgence et le pardon, sollicités par une réaction sérieuse vers le bien, sont encore de la justice, de la justice du meilleur aloi, eu égard aux infirmités de notre organisation complexe; et le juge suprême ne peut pas ne pas tenir compte de l'entraînement des sens faisant si souvent échec aux efforts de notre nature spirituelle. Plus d'une fois la Bible rend témoignage de cette vérité. Ainsi, après la consommation de l'arrêt du déluge, Dieu prononce des paroles remarquables, première expression du système des circonstances atténuantes: « Je ne maudirai plus la

(1) Deutér., *v* 2, 6 et 9; IV, 29.

(2) Deutér., X, 12; XI, 13 et 18; XIII, 4.

terre à cause de l'homme, puisque les penchants de son cœur sont mauvais dès l'enfance (1). » — Mauvaise pâte, dit la tradition dans le même sens, que celle que le mitron lui-même déclare mal réussie (2). — « Je connais ses tendances, dit encore Dieu au sujet d'Israël ; sa manière d'agir actuelle me fait prévoir ce qu'il tentera une fois établi dans la Terre promise (3). » Tout cela signifie que Dieu prend en considération les imperfections de notre nature, les faisant entrer en ligne de compte dans le dispositif de ses jugements ; et c'est pour y suppléer, pour combler ces lacunes de notre organisation, qu'il nous a gratifiés de cette noble institution de la pénitence. De là cette progression, ces proportions grandioses, qu'elle va prendre chez les organes du cycle prophétique. Jamais on n'a convié les hommes à ce banquet de la réhabilitation en termes plus pressants ; jamais on n'a célébré avec autant d'éclat les mérites de la pénitence. C'est Osée qui, au dire de la tradition (4), ouvre la marche en s'écriant : « O Israël, reviens à l'Éternel, ton Dieu (5). » C'est Isaïe qui promet indulgence plénière au pécheur repentant, et fait descendre le Très-Haut de son trône de gloire pour nous le montrer assis à côté du pécheur qui s'humilie : « Paix, paix, dit-il, à celui qui vient de loin comme de près (6). » C'est Jérémie qui interpelle Israël coupable en ces termes : « Revenez, enfants turbulents, dit le Seigneur..... et je vous ramènerai à Sion (7). » C'est lui encore qui qualifie la pénitence de « bassesse changée en noblesse (8) » ; qui nous montre Éphraïm, honteux et confus de ses vices, redevenu par cette conversion interne le fils chéri de Dieu (9). C'est Ézéchiel, qui n'est pas moins explicite : d'après son témoignage aussi, la pénitence chasse la mort, nous apporte un cœur et un esprit nouveaux, au point de métamorphoser nos vices mêmes en vertus (10).

(1) Genèse, VIII, 21.
(2) Midrasch Yalkut, 61.
(3) Deutér., XXXI, 21.
(4) Pessikta, rabbaiti sur Genèse, XXXVII, 33.
(5) Osée, XIV, 2 et suivants.
(6) Isaïe, LV, 6; LVII, 15 et 19.
(7) Jérémie, III, 16.
(8) *Ibid.*, XV, 19.
(9) *Ibid.*, XXXI, 19 et 20.
(10) Ézéchiel, XVIII, 31 et 32; XXXIII, 11 et 19.

C'est Joel faisant de l'amendement du pécheur le prélude du jugement dernier, et, pour ce motif, nous le présentant dans un appareil des plus solennels, annoncé par les sons du Schofar, sanctifié par le concours de tous les fidèles, vieillards, enfants, nouveaux époux arrachés à la chambre nuptiale (1). « C'est Jonas, dont le livre n'a d'autre raison d'être que de nous enseigner l'efficacité de la pénitence pour les non-israélites, pour les païens (2). »

Voilà donc la pénitence devenue de la part des prophètes l'objet d'un concert d'exhortations, d'un constant appel au peuple; ils ne se lassent pas d'en décrire les effets salutaires, les cures miraculeuses. Que faut-il en conclure? Évidemment ceci : que la *Theschouba* est l'un des éléments organiques du principe de la rémunération, qu'elle se lie étroitement à ces idées de pardon et de clémence dont la Bible est pleine, en un mot qu'elle opère mieux que la conciliation, l'alliance de la justice avec la bonté de Dieu.

Ce sera l'un des impérissables titres de gloire du judaïsme d'avoir saisi la grandeur de cette idée de la pénitence, tout à la fois hardie et prudente, assez hardie pour mitiger la justice inflexible de Dieu par les sentiments les plus tendres, par la miséricorde et l'indulgence poussées aux dernières limites, assez avisée pour suppléer aux infirmités de l'organisme humain par ce retour à Dieu qui nous relève de nos chutes et, comme le phénix, nous fait renaître de nos cendres.

§ 2. *De la solidarité morale.*

Il ne semble pas possible de parler de la rémunération et de ses éléments constitutifs sans traiter de la solidarité morale. Ce serait une omission d'autant plus grave que l'une des conditions essentielles de la première est la stabilité, qui ne peut se séparer de la solidarité. Quelle est la doctrine biblique par

(1) Joël, 2. (2) Jonas, 4.

rapport à ce nouveau principe ? Tout d'abord il ne paraît pas facile de la fixer, à cause d'un courant double et opposé qui s'y fait sentir, l'un se montrant aussi favorable que l'autre lui semble contraire. Commençons par observer, par étudier ce dernier dans une disposition législative des plus formelles : « Les pères ne mourront pour les enfants, ni les enfants pour leurs pères ; chacun mourra pour son propre péché (1). » S'il y est fait exception à l'endroit de la cité rebelle passant à l'idolâtrie (עיר הנידחת), où les innocents sont enveloppés dans l'arrêt de proscription lancé contre la majorité coupable (2), on se l'explique par la préoccupation souveraine du législateur quant à l'extirpation de ce culte ignoble. C'est une loi draconienne, mais exceptionnelle, fondée sur le « *Lex suprema salus populi*, » la défection religieuse de toute une communauté s'attaquant aux fondements de l'israélitisme. Celui qui se prononce le plus catégoriquement contre la solidarité, c'est le prophète Ézéchiel qui développe sa théorie dans plusieurs chapitres dont voici la substance : Il commence par repousser la solidarité sociale en déclarant que s'il rencontrait dans cette cité trois justes du calibre de Noé, de Daniel et de Job, ils opéreraient leur salut personnel mais sans pouvoir sauver une âme en dehors d'eux (3). Trois et quatre fois il répète que Noé, Daniel et Job seraient impuissants à sauver qui que ce soit (4). Mais il ne s'arrête pas là : de la solidarité sociale il passe à celle de la famille. « Le père ne doit répondre pour le fils, pas plus que le fils ne répondra pour le père (5). » Il est à remarquer qu'il l'écarte radicalement, en bien comme en mal. Il ne lui suffit pas de proclamer le fils pieux et vertueux, irresponsable des crimes paternels, ce qui s'explique parfaitement ; avec la même rigueur de principe, il refuse au fils coupable tout bénéfice des vertus et des mérites du père. Il formule sa pensée avec une sécheresse qu'on n'est pas habitué à trouver dans l'idiome prophétique : « La

(1) Deutér., XXIV, 16.
(2) *Ibid.*, XIII, 13-18.
(3) Ézéchiel, *v.* 14.
(4) *Ibid.*, *v.* 14, 16, 18 et 20.
(5) *Ibid.*, XVIII, 20.

personne pécheresse doit mourir. Au juste le bénéfice de ses vertus, au méchant le salaire de ses crimes (1). » Ici va venir l'exagération de l'esprit de système. Jaloux de mettre hors de page le principe de la responsabilité personnelle, il va jusqu'à nier la solidarité dans un seul et même individu, en ce sens que tout changement radical dans la conduite de la vie, soit en bien, soit en mal, rompt le lien qui unit le présent au passé, et la nouvelle ligne de conduite efface l'ancienne, de façon que le pécheur amendé se convertit en juste parfait, de même que le juste qui renie son passé sera classé désormais parmi les plus méchants, en dépit d'une longue carrière de piété et de vertu. C'est la thèse développée dans le chapitre 33, où il s'exprime en ces termes : « La vertu du juste ne le sauvera le jour de sa défection pas plus que la conduite criminelle ne condamnera le méchant le jour de son retour au bien (2). » On ne saurait certes se prononcer d'une manière plus décisive dans le sens de l'anti-solidarité et contre toute apparence d'une responsabilité collective.

Étudions maintenant le courant opposé, celui qui souffle du côté de la solidarité, en enfle les voiles et l'affirme en principe comme en fait, en théorie et en pratique. La Bible nous en offre un premier exemple dans Abraham implorant la grâce de Sodome s'il s'y trouve dix justes, l'implorant moins comme une faveur que comme un acte de justice : « Peut-être, dit-il à Dieu, se trouve-t-il dans cette ville coupable cinquante justes (qu'il réduit successivement à quarante, à trente, à vingt et enfin à dix) ; pourras-tu condamner la ville et ne pas l'épargner par égard pour les justes qui s'y rencontrent (3) ? » Puis, au-dessus de cette première forme de la solidarité, que nous appellerons *contemporaine*, apparaît la solidarité des générations, planant majestueusement sur la Loi et sur l'histoire. Déjà elle est formulée dans le Décalogue, Dieu étant appelé dans le deuxième commandement « celui qui fait retomber l'iniquité

(1) Ézéchiel, XVIII, 20.
(2) Ézéchiel, XXXIII, 12-19.
(3) Genèse, XVIII, 24.

des pères sur les fils jusqu'à la troisième et à la quatrième génération, mais qui vis-à-vis ses fidèles conserve ses grâces jusqu'à la millième génération (1) ». Trois fois cette double théorie de la solidarité des générations se reproduit a peu près dans les mêmes termes (2), ce qui en démontre l'importance doctrinale; et huit siècles après elle est encore invoquée par Jérémie (3), ce qui en constate la continuité; seule, elle est de force à nous expliquer la puissance de l'influence patriarcale, de cette influence qui joue un rôle si considérable, non-seulement pendant tout le cycle biblique, où elle a sa mention incessante, depuis Moïse jusqu'à la fin du royaume d'Israël (4); mais encore dans le cycle de la tradition et jusqu'à nos jours, par suite de la place qu'elle tient dans nos prières (5).

Comment accorder ces deux tendances? Comment, ce qui est plus grave encore, accorder Moïse avec lui-même, d'un côté proclamant, de l'autre repoussant la solidarité des générations, puisqu'il ne veut pas que le fils meure pour la faute du père? Répondons d'abord à cette dernière objection, et démontrons qu'il y a chez lui, non pas contradiction, mais distinction entre la loi sociale et la loi morale. C'est avec une haute raison que le législateur élimine la solidarité de la loi civile et du code pénal, n'ignorant pas les terribles conséquences de cette disposition appliquée par la justice humaine. Il sait ou il prévoit ces carnages et ces confiscations en masse dont l'antiquité raconte les funèbres annales et dont certains vestiges se sont conservés dans les codes les plus modernes. Nous avons d'ailleurs une démonstration historique de la sagesse de cette disposition de la Loi. Il s'agit d'Amazia, l'un des bons rois de Juda, qui, faisant justice des meurtriers de son père, les livre au bourreau; mais, a soin d'ajouter l'historiographe, « il ne fit pas mourir les fils des assasssins, conformément aux prescriptions de Moïse, à qui Dieu avait dit : « Les pères ne mourront pas pour les fils, ni les

(1) Exode, XX, 6.
(2) *Ibid.*, XXIV, 7; Deutér., V, 10; VII. 9.
(3) Jérémie, XXXII, 19.
(4) II Rois, XIII, 23; Talmud, Schabbath, 55; Vaïkra Rabba, sect. 36.
(5) Rituel, première des dix-huit bénédictions.

fils pour les pères (1). » On voit parfaitement que cette loi s'applique à la justice humaine, si facile à céder à l'erreur ou à la passion, et que l'on ne saurait trop retenir dans l'usage qu'elle désirerait faire de ce dangereux instrument de la solidarité. Mais il n'en est plus de même dans l'ordre moral, dans ce que l'on appelle la justice divine, où la responsabilité collective est aussi juste que nécessaire. Ceux qui la méconnaissent ne savent peut-être pas qu'ils méconnaissent en même temps le mécanisme social. S'imagine-t-on une société pouvant exister, ne fût-ce qu'un instant, en dehors de cette loi? Ne comprend-on pas que, sans la responsabilité collective, il n'y a plus que des membres épars, mais point de société; il y a encore succession d'hommes et de choses, mais plus d'histoire. La solidarité, du reste, est partout : dans l'ordre naturel, où le germe vicieux se développe avec les générations, où l'influence de la contagion se propage au sein des masses; dans l'ordre politique, où la prospérité et l'adversité, la grandeur et la décadence des peuples, sont solidaires des conditions du gouvernement. On peut prédire jusqu'à un certain point le sort d'une nationalité d'après l'état de ses mœurs; on en calcule le terme en supputant la somme de ses énergies ou de ses faiblesses. Rien de moins contestable, par conséquent, que la réalité de l'héritage de vices ou de vertus passant des pères aux enfants. Fille de la Providence, la solidarité en réunit les qualités principales, s'étendant de la famille à la société, de la société à l'humanité. Cependant elle est une dans son essence, reconnue telle par la philosophie comme par l'histoire, faisant partie intégrante de la rémunération biblique. Quel est, en effet, le caractère de cette rémunération? Elle est, nous croyons l'avoir démontré, *collective*, *spirituelle et stable;* or, pour être collective, elle a besoin de la solidarité dans l'espace; de même que, pour être stable et durable, elle doit s'appuyer sur la solidarité dans le temps.

Maintenant abordons la contradiction signalée entre la doc-

(1) II Rois, XIV, 5 et 6.

trine de Moïse et celle du prophète Ézéchiel, qui semble repousser jusqu'à l'ombre d'une responsabilité collective. Pour réfuter l'objection, nous pourrions soutenir d'abord que les enseignements de cet organe religieux ne sont pas tellement en odeur d'orthodoxie qu'il faille les accepter aveuglément, la Tradition faisant à cet égard des réserves formelles (1). S'il fallait donc opter entre le fondateur de la religion et cet interprète obscur d'une époque de décadence, l'hésitation ne serait pas permise, et la doctrine du devoir devrait être frappée d'un désaveu. Mais nous n'en sommes nullement réduit à cette extrémité; il ne sera pas impossible de trouver un moyen de conciliation dans l'étude attentive des textes. Il importe ici de remarquer une chose : c'est qu'Ézéchiel vient réagir contre une croyance erronée, mais populaire, qu'il résume lui-même dans ce dicton vulgaire : « Les pères ont mangé du verjus, et ce sont les fils qui en ont les dents agacées (2). » Qu'est-ce que cela veut dire? Que les contemporains du prophète, pour pallier leur conduite vicieuse et leur apathie morale, se disaient condamnés fatalement par suite de la culpabilité paternelle. Il ne leur suffisait pas de ne rien faire pour leur amendement, ils tenaient à justifier leur inertie en la rejetant sur l'inutilité de leurs efforts. Ils invoquaient donc à l'appui de leur conduite cette solidarité des générations, profondément enracinée dans les croyances et dans les opinions, comme il vient d'être démontré. Ils semblent répliquer au prophète : « A quoi bon nous corriger, nous améliorer, puisque nous n'en sommes pas moins condamnés à subir l'arrêt prononcé contre nos pères, et que leur iniquité retombe infailliblement sur leur postérité? » C'est cette fin de non-recevoir que le prophète repousse. Et comment s'y prend-il? Comme tous les agents de réaction, en opposant exagération à exagération, en allant d'un extrême à l'autre, en se livrant à un procédé qui est le moyen le plus sûr pour arriver au rétablissement de l'équilibre dans l'ordre moral. De la responsabilité collective et successive il saute

(1) Talmud, Schabbath, 30. (2) Ézéchiel, XVIII, 2.

d'un seul bond à la responsabilité personnelle absolue, écartant, chassant tout ce qui n'est pas elle, poussant la conséquence logique jusqu'à la dernière rigueur, c'est-à-dire jusqu'à scinder l'individu lui-même, afin d'éviter toute solidarité entre un passé et un avenir suivant des routes différentes. A son tour il dit au peuple : « Vos allégations sont fausses, inadmissibles Non, il n'est pas vrai qu'une génération soit irrévocablement condamnée par le seul fait de succéder à une autre qui a mérité la mort; la solidarité ne va pas jusqu'à supprimer la responsabilité personnelle; elle ne peut pas plus condamner l'innocent qu'innocenter le coupable. A-t-il tort de parler ce langage, de réagir énergiquement contre une croyance tombant en plein fatalisme, de revendiquer les droits de la liberté morale avec les devoirs qui en découlent? A-t-il tort de combattre cette léthargie funeste, avant-coureur de la mort, d'arrêter le peuple sur une pente qui mène tout droit à l'abîme, de faire un pressant appel aux instincts virils, à la responsabilité, à la conscience individuelle! Aux grands maux les remèdes extrêmes, aux poisons forts les réactifs violents. Quant à la vérité, à la vraie vérité, savez-vous où elle est? Entre les deux, entre le dicton du peuple et la remontrance du prophète, entre la solidarité fatale et la personnalité poussée à outrance, dans cette voie moyenne si fortement recommandée par le sage, où elles sont appelées toutes deux à concourir à la justice de Dieu tempérée par sa bonté, servant au même titre d'instruments à la rémunération divine.

§ 3. *Du bonheur du méchant et du malheur du juste. Les textes.*

La grave question du bonheur du méchant et du malheur du juste, nous l'avons constaté déjà, se rattache à la Providence tout autant qu'à la rémunération ; aussi bien des théologiens la traitent-ils au point de vue de ses rapports avec la première. Mais nous l'avons tenue en réserve pour ne pas

revenir deux fois sur le même sujet, sauf à l'étudier en même temps sous le double rapport de sa parenté avec la Providence et avec la justice de Dieu. Personne n'ignore, du reste, que cette anomalie constitue l'un des plus redoutables problèmes posés à la philosophie comme à la théologie. C'est assez dire qu'il ne saurait rester étranger au judaïsme, qu'il doit avoir sa place dans l'Écriture, comme il l'aura plus tard dans la tradition et dans l'école dogmatique. Et vraiment cette place est considérable, et la question semble se transmettre, comme un mot d'ordre, d'un prophète à l'autre, d'un organe de la révélation à l'autre, de Jérémie à Malachie, du Psalmiste à l'Ecclésiaste. Cependant dans les livres de Moïse il n'y en a pas trace sensible; nous disons bien *trace sensible*, pour ne rien préjuger contre la doctrine traditionnelle, qui, par voie d'allusion, le fait remonter jusqu'au Sinaï (1). Tenons-nous-en pour le moment à la réalité historique qui nous montre le problème apparaissant sur la scène à l'époque où la décadence d'Israël, dans ces temps troublés où, comme on dit aujourd'hui, *la force primait le droit*, à l'intérieur comme à l'extérieur, durant cette funeste période où le crime triomphait insolemment, où la prévarication des juges était devenue un fait normal, où la faiblesse et l'indigence se voyaient privées de tout recours contre l'oppression, dans ce jour néfaste où la nationalité sainte était minée au dedans par la démoralisation, menacée du dehors par ces terribles météores qui s'appelaient Ninive et Babylone. Connaissant les idées développées par l'Écriture sur la justice de Dieu depuis Abraham, père des croyants, jusqu'au dernier écho de la prophétie (2), on ne saurait s'étonner des protestations dont la Bible se fait l'organe contre les violations de la justice, les criants abus du bon plaisir, le bonheur insolent des méchants, les souffrances et les malheurs immérités des justes, ni du ton violent, inusité, que ces protestations affectent, osant gourmander Dieu de son impassibilité, le mettant en demeure, pour ainsi dire, de relever la balance de Thémis

(1) Talmud, Berachoth, 7.

(2) Voy. plus haut, même chapitre, § 1.

renversée. Elles sont bien hardies, bien téméraires, en effet, les apostrophes suivantes : « Tu es trop juste, ô Seigneur, pour « qu'il me soit permis de te mettre en cause, je ne puis cepen- « dant me défendre de t'interpeller au nom de la justice. Pour- « quoi la voie du méchant est-elle prospère, pourquoi les « traîtres sont-ils heureux? Tu les as solidement plantés, ils « jettent de profondes racines, ils poussent des germes et pro- « duisent des fruits. Et pourtant, si tu es près de leur bouche, « tu es bien loin de leur cœur (1). » Remarquons que Jérémie pose la question sans la résoudre, ou du moins il n'y répond, d'après l'opinion des commentateurs, que d'une façon vague, plus ou moins mystique (2). Vient ensuite Habacuc, qui, rejetant toute précaution oratoire, se permet à l'égard de Dieu cette apostrophe brûlante : « Jusqu'à quand t'implorerai-je « sans être entendu, te signalerai-je les actes de violence sans « te voir intervenir? Pourquoi mon regard est-il toujours « frappé de l'aspect de l'iniquité, de la rapacité? pourquoi ne « vois-je en face de moi qu'oppression, que force brutale? « pourquoi les dissensions et les disputes l'emportent-elles par- « tout?... O toi dont le regard pur ne supporte pas la vue du « mal, toi que blesse la vue de l'injustice, pourquoi regardes-tu « les traîtres avec indifférence, comment peux-tu te taire « lorsque le méchant dévore le juste? N'est-ce pas réduire les « hommes au sort des poissons de mer, ou du vil insecte, « jouet du premier venu (3)? » Mais le prophète ne se borne pas à poser la question ; il y répond, ou du moins rend compte de la réponse que Dieu a daigné lui communiquer dans une vision. Dieu, dit-il, lui a prodigué l'assurance que sa justice est infaillible, que la violence et l'iniquité ne restent pas impunies, que le triomphe de la force brutale, personnifié dans les barbares venus de la Chaldée, ne sera qu'instantané, suivi d'une honte éternelle (4). « Malheur à celui, s'écrie-t-il, qui bâtit une ville dans le sang, qui jette les fondements d'une

(1) Jérémie, XII, 1 et 2.

(2) Jérémie, v. 5.

(3) Habacuc, I, 2, 3, 12 et 14.

(4) Habacuc, II, 1-7.

cité dans la violence (1)! Cette solution, a-t-il soin d'ajouter, sera peut-être jugée obscure par les raisonneurs, mais le juste vit dans sa foi (2). » Le problème, identiquement le même, va prendre une autre forme dans Malachie, qui, au lieu de se faire l'interprète direct de l'objection, la met dans la bouche de ses contemporains, en fait l'objet d'un dialogue entre ceux-ci et Dieu : « Vous tenez des propos bien forts à mon égard, « dit l'Éternel. — Qu'avons-nous donc fait? répliquez-vous. — « Vous avez dit : « Il est inutile d'adorer Dieu, il n'y a aucun « avantage de se montrer fidèle à ses ordonnances, de s'hu- « milier en l'honneur du seigneur Zebaoth. Ne faut-il pas, « tout au contraire, féliciter les rebelles et les impies qui réus- « sissent, quand nous voyons ceux qui osent éprouver Dieu « échapper (à toute punition)? » — « Mais, au jour fixé dans ma « pensée, reprend le seigneur Zebaoth, quand je prendrai en « pitié ceux qui craignent Dieu et qui méditent sur son nom, « quand je les entourerai de la sollicitude qui anime le père « pour son fils obéissant, vous reconnaîtrez toute la distance « qui sépare le juste de l'impie, l'adorateur du déserteur de « son culte (3). »

Si des prophètes nous passons aux hagiographes, nous retrouverons la question posée et résolue dans le même sens, d'abord dans les nombreux psaumes où David implore le secours de Dieu contre ses ennemis, d'un côté proclamant la brièveté et la fragilité du bonheur du méchant, de l'autre affirmant le salut et le triomphe final du juste (4). Mais c'est l'un des derniers collaborateurs à l'œuvre de poésie nationale, c'est Assaph qui résume la doctrine dans un poëme tout à la fois didactique et lyrique ; voici les termes : « .....Mes pieds allaient « dévier, mes pas semblaient condamnés au néant. Je fus un « moment dévoré de jalousie, à la vue de la prospérité des va- « niteux et des méchants. » Il décrit ensuite avec les magnifi-

(1) Habacuc, II, 12.
(2) *Ibid.*, *v.* 4.
(3) Malachie, III, 13-18.
(4) Psaumes, I, 5; VII, 15-17; IX, 16 et 17; XI, 6 et 7; XXXI, 20 et 21; XXXVII, 28-40; LII, 9 et 10.

cences de son style l'insolente félicité de ces méchants à laquelle viennent s'ajouter leurs blasphèmes ; puis il reprend ainsi : « Frappé de ce spectacle, le peuple s'écrie : Est-il possible que « Dieu sache cela ? le Très-Haut peut-il en avoir connaissance ? » Vient enfin la solution, analogue à celle du prophétisme, avec cette différence subjective que la réponse formulée par les prophètes à la suite d'une vision, d'une communication quelconque avec la divinité, Assaph nous l'offre comme le résultat de ses méditations religieuses : « Je tenais à comprendre cela, « dit-il, à me rendre compte de cette injustice apparente : je « *méditais* donc jusqu'au moment où, *pénétrant enfin les saintes* « *intentions de Dieu*, je commençais à entrevoir la fin (des im- « pies). » Et quelle est sa conclusion ? « C'est que le bonheur « des méchants ressemble à une pente glissante courant vers « l'abîme ; en un clin d'œil ils sont anéantis, disparaissent « comme une ombre, comme un songe à l'heure du réveil. « Pour moi, termine-t-il, je reste constamment avec toi (Dieu), « tu me tiens par ma main droite, tu me guides par tes con- « seils, tu me conduis finalement à la gloire (1). » Il manquerait quelque chose à ces citations textuelles si nous omettions l'opinion de l'Ecclésiaste, qui, dépouillant la question de l'auréole prophétique et poétique dont nous venons de la voir entourée, la formule dans un langage froid et incolore, la présente dans sa nudité philosophique. Ici la préoccupation du penseur se trahit, moins par le choix des termes que par la répétition de la difficulté, l'auteur y revenant à plusieurs reprises : « Tantôt c'est le sort des opprimés, dont les pleurs ne sont essuyés par nul consolateur, victimes de la spoliation triomphante, ce qui est un spectacle pire que la mort (2) ; tantôt c'est l'expression pure et simple de l'anomalie signalée (3). » Sa réponse est identique à celle des organes de la révélation et de l'inspiration sacrée : « On a grandement tort, dit-il à son tour, de s'encourager au mal en se fondant sur la longanimité

(1) Psaumes, LXXIII, 1-24.
(2) Ecclés., IV, 1 et 2.
(3) *Ibid.*, VII, 15 ; VIII, 14.

de Dieu envers le méchant. Que l'on sache bien que la durée du méchant n'est que l'ombre de la durée, de même que les maux du juste sont infailliblement couronnés par une grande béatitude (1).»

Pour compléter cet exposé, il faudrait citer le livre de Job, qui, nous l'avons établi ailleurs (2), semble pivoter tout entier sur la question qui nous occupe, considérée dans ses rapports avec la Providence et la justice divines. Mais comment faire des extraits de ce livre sublime sans en dénaturer ou altérer l'économie? D'autres l'ont tenté sans beaucoup de succès, comme nous le verrons dans l'étude du problème d'après l'école théologique. Bornons-nous donc à une analyse sommaire, et constatons que Job et ses interlocuteurs personnifient les différentes opinions au moyen desquelles on essayait déjà dans ces temps reculés soit de dénouer, soit de trancher la difficulté. De ses maux immérités ou, pour mieux dire, de ceux du juste en général, Job conclut à la négation de la Providence spéciale (3); Son premier interlocuteur, Éliphaz, le combat et soutient que tout malheur est la conséquence d'une faute, que les maux du juste ne sont pas autre chose que l'expiation de ses péchés, connus ou inconnus (4); que, d'un autre côté, le bonheur du méchant manque même de réalité (5). Sans infirmer l'opinion d'Éliphaz, le second interlocuteur, Bildad, y ajoute cette clause que, supposé le juste frappé sans motif, c'est-à-dire sans péché, ses souffrances seront autant de titres à un surcroît de récompense, à une rémunération augmentée de tout le salaire dû en échange de l'épreuve (6). Zophar, le troisième interlocuteur, ne fait que confirmer la théorie d'Éliphaz en la corroborant : tandis que le premier admet la culpabilité de Job comme un fait probable, elle devient certaine pour le dernier, eu égard au naturel vicieux, sauvage, de l'homme ; de sorte que ses souffrances sont moins une épreuve qu'un avertissement, un à-

(1) Ecclés., *v.* 11-13.
(2) Voy. notre Introduction générale, p. 51.
(3) Job, IX, 22.
(4) Job, IV, 17; V, 17; XV, 14; XXII, 23.
(5) Job, V, 2-5 ; XV, 20-35.
(6) Job, VIII, 6, 7 et 21.

compte pris sur un châtiment mérité (1). Ce qu'il importe de relever dans ce dialogue, c'est que, malgré leur divergence d'opinion relativement au malheur du juste, regardé comme une punition par le premier, comme une épreuve par le second, comme un avertissement par le troisième, les trois interlocuteurs sont d'accord sur l'instabilité du bonheur du méchant ainsi que sur la nature de son sort final, qu'ils dépeignent de la manière la plus tragique, notamment Bildad qui y consacre sa seconde réplique tout entière (2). Quant à Élihu, qui vient se poser en arbitre entre Job et ses amis, leur infligeant également un blâme, il n'est pas des plus faciles de préciser sa pensée, de fixer les limites qui la séparent des opinions précédemment émises. Il paraît certain qu'il n'est en désaccord avec eux ni sur le triomphe définitif du juste ni sur la chute inévitable du méchant ; car il affirme lui-même cette thèse plus d'une fois, s'exprimant à peu près dans les mêmes termes que ses contradicteurs (3). Que leur reproche-t-il donc? Il les accuse de vouloir abaisser la Providence à leur taille, de lui faire prendre mesure sur les chétives dimensions de l'humanité, de la forcer à s'accommoder aux conditions étroites, exiguës, de ce monde sublunaire, enfin de l'asseoir sur la base la plus chancelante, la moins en harmonie avec les proportions de l'infini. N'est-ce pas rendre la Providence problématique que de la subordonner, pour ainsi dire, à la distribution plus ou moins équitable de la justice terrestre? Qu'en résulte-t-il en définitive? Qu'à la simple apparence d'inégalité, qu'au moindre semblant d'un déni de justice relatif, la Providence se trouve compromise, remise en question, comme elle le fut par Job. On peut dire que l'originalité de la réponse d'Élihu consiste moins dans une nouvelle démonstration que dans un nouveau procédé d'argumentation. Il opère non pas un changement de principes, mais un changement de bases. Élargissant le cadre du dogme, lui assignant pour demeure le vaste univers à la

(1) Job, XI, 6, 12 et 18.
(2) Job, chap. 18.
(3) Job, XXXIII, 12; XXXIV, 10, 12, 24-28; XXXVI, 6 et 7.

place de notre infime motte de terre et du moi humain, Élihu nous fait voir les traces de la Providence dans la création tout entière, dans le domaine physique et météorologique au sein duquel l'homme occupe une place presque imperceptible. Puis, de l'ordre universel il la fait descendre sur l'homme, assez avisé pour affirmer le particulier par le général, au lieu d'ébranler le général en lui donnant pour support le fondement mobile du particulier. Ceci nous paraît ressortir avec évidence des termes par lesquels il commence sa dernière et décisive réplique : « Je porte mon esprit au loin, et je rends grâce à mon Créateur (1) ». C'est-à-dire : Je ne me laisse pas enfermer dans votre cercle battu ; je franchis les murs de cette prison humaine, et alors, comprenant mieux le rôle de la Providence, je suis en état de lui rendre un hommage digne de lui. C'est, en effet, dans cette dernière partie de sa réponse qu'il ouvre de nouveaux horizons, arguant de la pluie, des nuées, de l'électricité, de la direction des courants atmosphériques. Il termine sa revue cosmique par cette exclamation qui résume toute sa théorie : « Impossible de tracer les limites de la force du Tout-Puissant, impossible d'imputer un déni de justice au souverain maître de la justice et de la noble charité (2) ! »

§ 4. *Esprit de ces textes, et doctrine qui les résume.*

Quelle est maintenant la doctrine qui se dégage de cet exposé aux formes variées et multiples, quelle est la réponse faite par l'Écriture à la question si énergiquement posée par les prophètes, si éloquemment exprimée par les chantres d'Israël, si dramatiquement décrite dans le livre de Job, et philosophiquement formulée par le sceptique Ecclésiaste? A vrai dire, toutes ces élucubrations semblent avoir été fondues dans le même moule, grâce à l'identité du résultat. Oui, tous ces organes enseignent à peu près la même chose, à savoir que ni le

(1) Job, XXXVI, 3. (2) Job, XXXVII, 23.

bonheur du méchant ni le malheur du juste ne sont doués de la propriété de la durée. Comme on dit vulgairement, c'est la fin qui couronne l'œuvre; or la fin de l'impie est le néant, de même que celle de l'homme droit et bon est le salut. Nous ne voulons rien dissimuler : voilà une solution qui, de prime abord, ne paraît guère satisfaisante; plus d'un penseur sera peut-être disposé à l'envisager comme une fin de non-recevoir plutôt que comme une explication directe. Elle soulèvera cette double objection : Au point de vue de la justice, l'inégale répartition des maux et des biens terrestres n'est-elle pas une iniquité, qu'elle dure une minute ou un siècle? Et au point de vue de la morale, n'est-ce pas d'un mauvais exemple, n'est-il pas dangereux de mettre sous nos yeux, à l'état de permanence, ce conflit où le droit est écrasé par la force, sauf à dire pour toute justification : « Ce n'est rien, ça n'a pas plus de durée que vous-même »? N'est-ce pas quelque peu dérisoire que de répondre au malheureux qui gémit sous le poids de la cruelle destinée : « De quoi vous plaignez-vous? votre martyre n'ira que jusqu'aux confins de la vie »? Et notez bien que c'est précisément ce que Job ne fait que ressasser en répondant à ses interlocuteurs : « Qu'importe au méchant, dit-il non sans raison, ce qui adviendra après lui? Il sait bien que le nombre de ses mois est limité. Que lui importe, à lui personnellement affranchi du malheur, à lui qui ne trempe pas ses lèvres dans le calice de la colère divine (1)? » L'objection est très-sérieuse. Est-elle irréfutable? C'est ce que nous allons voir en nous reportant aux considérations déjà développées tant sur la nature de la rémunération que sur la solidarité des générations. Si cette solidarité n'existait pas, si la rémunération était tout simplement individuelle, sans attaches avec les ascendants ni avec les descendants, oh! alors l'absence de justice divine et providentielle serait prise sur le fait, et il faudrait désespérer de pénétrer ce mystère. Mais il a été démontré que la rémunération professée par Moïse gît dans la stabilité, dans la conti-

(1) Job, XXI, 20 et 21.

nuité du bien, dans la répartition des grâces comme des disgrâces divines entre une série de générations, dans la prolongation de la vie par celle de la postérité, dans la prospérité comme dans l'adversité des fils et des petits-fils, dans la durée de la race. Il a été établi en outre que le malheur, au point de vue du législateur, consiste essentiellement dans la suppression de toute garantie de permanence, dans l'anéantissement, dans le *Careth*. Il s'ensuit que la solution biblique, que nous venons de voir couler à pleins bords dans l'immense étendue du domaine de la révélation, est exactement conforme à la donnée de Moïse, à savoir que le bien et le bonheur sont dans la stabilité, le mal et le malheur dans la fragilité.

Ceci peut nous expliquer, jusqu'à un certain point, la lacune que nous avons signalée au début de cet exposé, nous voulons dire le silence apparent de Moïse au sujet de cette grave question. S'il ne s'arrête guère devant cette situation respectivement anormale du juste qui souffre et du méchant qui triomphe, c'est qu'elle est éphémère, sans consistance ni racine dans la réalité. Il écarte l'objection rien que par l'insistance qu'il met à proclamer comme souverains biens la longévité, la puissance de la procréation, la continuité de la race, la longue chaîne de la postérité, l'impérissabilité du peuple de Dieu, sans compter l'argument fondé sur la nature collective de la rémunération mosaïque.

Il y a donc accord sur ce point capital, comme sur toutes les grandes vérités religieuses, entre la Loi et les prophètes. Il faut bien se garder de mesurer le bonheur et le malheur sur l'angle étroit de la vie individuelle, sous peine d'en recevoir de ces démentis que Job infligeait à ses amis; il importe, au contraire, d'en observer les effets sur l'échelle des générations; de reconnaître, avec Bildad, que « les racines de l'iniquité sont bientôt desséchées; que sa récolte sera moissonnée par le néant; qu'il n'en reste ni mention ni vestige sur la surface de la terre; qu'elle passe de la lumière dans la région des ténèbres, expulsée du globe; enfin que le méchant n'aura *ni petit-fils ni arrière*

petit-fils; que sa demeure sera privée de tout rejeton (1); » avec Malachie, que « la démoralisation et le sacrilége aboutissent à l'extirpation de la race (2); » avec les psaumes, que « la dureté, le manque de commisération pour les victimes du sort, entraîne l'extermination de la postérité du méchant (3). » Et tout cela conformément à la doctrine du maître, disant que « la mauvaise conduite d'Israël, ses défections et son abandon religieux, rendront bien court son séjour dans la Terre promise. Je prends ciel et terre à témoin, s'écrie-t-il, que vous n'y vivrez pas longtemps (4). »

Ainsi, cette doctrine, qui se maintient claire et identique tout le long du cycle biblique, peut se résumer en deux mots : le bien, c'est ce qui dure; le mal, ce qui ne dure pas. Ni le bonheur du méchant ni le malheur du juste ne sont réels, parce qu'ils manquent de stabilité; il n'y a de stable et de durable que la vertu et les bénédictions qu'elle propage dans le monde. Isaïe le dit dans son sublime langage : « Ni les montagnes ni les collines ne sont inébranlables : ce qui est immuable, c'est l'alliance spirituelle (5). »

Si ce n'est pas là une solution complète, puisqu'elle laisse subsister l'anomalie par rapport aux individus, elle atténue beaucoup la gravité du problème, grâce à la nouvelle signification attachée aux termes de *bonheur* et de *malheur*. L'autre partie de la difficulté trouvera peut-être son dénoûment dans le principe de la rémunération future. Que si l'on nous demande pourquoi nous nous abstenons de traiter ce point de vue, nous répondrons que nous ne nous y croyons pas autorisé par la littéralité des textes, dont le sens premier nous paraît être celui qui vient d'être développé. Aller plus loin, ce serait empiéter sur le terrain de la Tradition, la dépouiller en quelque sorte du mérite et aussi de la responsabilité de ses idées. Laissons-la nous apporter elle-même le contingent de ses lumières; le dogme ne pourra qu'y gagner en précision. Mais, ce

(1) Job, XVIII, 17-20.
(2) Malachie, II, 12.
(3) Psaumes, CIX, 13-16.
(4) Deutér., IV, 26.
(5) Isaïe, LIV, 10.

qui est certain, c'est que, de même que la rémunération biblique est une préparation à la rémunération future, de même la stabilité temporelle est comme le marchepied de la stabilité éternelle.

Quant à la conciliation de cette inégalité des conditions du juste et du méchant avec le principe de la Providence, nous nous en tenons à l'opinion exprimée par Élihu et sanctionnée par le *Deus ex machina* du livre de Job, c'est-à-dire par la théophanie qui le termine. L'ordre providentiel est trop bien établi, il ressort avec trop d'évidence de l'ensemble de la création, du spectacle de l'univers, de l'harmonie et du concert universels, des lois physiques et de leur force prodigieuse, enfin de l'organisation matérielle et morale des êtres, depuis le plus grand jusqu'au plus petit, pour qu'il puisse être infirmé par quelques faits partiels, étranges seulement pour nous qui n'en saisissons pas la cause.

RÉSUMÉ DE LA DOCTRINE BIBLIQUE PAR RAPPORT A LA RÉMUNÉRATION.

Nous avons essayé de saisir la physionomie du dogme dans ses traits généraux, en commençant par déterminer le rôle important qu'il joue dans l'histoire et dans la doctrine religieuses. Il serait oiseux d'insister sur l'importance d'une étude qui touche aux œuvres vives de la religion et qui a donné lieu à une interminable controverse. Jaloux de nous dégager de toute influence étrangère, nous avons suivi pas à pas les organes de la parole révélée, serrant de près les textes, dans l'espoir de découvrir sous l'expression la pensée-mère du principe rémunérateur. Il nous a semblé y trouver d'abord l'affirmation claire et nette de la rémunération *spirituelle*, en ce sens que les peines et les récompenses, les dernières surtout, y participent de la nature intellectuelle bien plus que de l'organisme et des avantages matériels. Sans doute elles se réalisent en ce monde, dans cette vie, sur la base de la stabilité terrestre, mais sans porter préjudice à la croyance dans une vie future, croyance

qui n'est ici nullement en question, qui ne pouvait pas l'être, eu égard à la mission de Moïse ayant pour objet, non pas la possession *du royaume du ciel*, mais la création d'un *royaume pontifical et d'un peuple saint*, la constitution d'une nationalité propre à servir de modèle à la société humaine par sa manière de comprendre et de pratiquer la religion. Nous avons ensuite signalé l'influence de la rémunération biblique sur deux autres faits qui se lient étroitement avec elle : il s'agit de la solidarité et de l'anomalie du juste malheureux en face du méchant prospère. Nous avons cherché à démontrer que la stabilité, qui est l'âme du dogme, se fait sentir également dans ses deux affluents, s'il est permis de s'exprimer ainsi, à peu près comme la séve du tronc se retrouve dans les rameaux qui s'en détachent. Nous avons remarqué ici ce que nous avons observé ailleurs, à savoir que l'Écriture n'est pas pour les théories extrêmes, pour les idées exclusives, aimant mieux se placer au centre du foyer intellectuel et maintenir une sage pondération entre les principes soi-disant opposés. C'est ainsi que nous avons pu mettre en relief les éléments de conciliation qui unissent la bonté à la justice de Dieu, la solidarité à la responsabilité personnelle. Non, la Bible ne sacrifie aucun des éléments qui entrent dans la formation du domaine spéculatif; elle est assez vaste pour les contenir dans ses flancs et fournir à leur alimentation respective. C'est là un résultat qui mérite d'être enregistré ; il suffirait à lui seul pour prouver la divinité de l'Écriture. Que si la doctrine exposée présente quelques lacunes sous le rapport tant de la rémunération elle-même que de la question du malheur du juste et du bonheur du méchant, nous espérons les voir comblées par la Tradition.

CHAPITRE IV. — La rémunération selon la Tradition.

§ 1er. *De la rémunération en général.*

Les affirmations de la Bible au sujet du principe de la rémunération sont généralement sanctionnées par la Tradition. Nous nous dispenserions même de les reproduire, afin d'éviter des répétitions inutiles, s'il ne fallait pas nous arrêter devant l'opinion émise par l'un des plus grands noms de la Tradition primitive, et qui, prise à la lettre, semblerait s'inscrire en faux contre le dogme. Il s'agit, en effet, de la fameuse proposition d'Antigone de So'ho, continuateur du grand Synode, disant : « Ne ressemblez pas à des serviteurs qui servent leur maître en vue du salaire, mais à des serviteurs qui ne se préoccupent nullement de salaire (1). » Faut-il prendre l'adage à la lettre, l'interpréter dans le sens de la suppression des récompenses? C'est inadmissible. D'abord un père de la Synagogue ne pouvait infliger un pareil démenti à la Loi et à l'histoire; et puis, on se serait bien gardé de faire à une opinion aussi hétérodoxe les honneurs de l'insertion dans le traité d'Aboth, monument consacré à la gloire des grands traditionnaires. Le moins qu'on pût faire, c'eût été de protester contre une assertion si contraire aux idées reçues en matière de rémunération et dont le traité lui-même est tout plein. Aussi les commentateurs se sont-ils efforcés à l'envi de restituer leur vraie signification aux paroles d'Antigone. Ce n'est pas la négation du dogme de la rémunération, soutiennent-ils; c'est tout au plus la défense de considérer la récompense des actes méritoires comme un droit, à l'instar de l'ouvrier qui réclame le salaire de son travail : telle serait la portée du mot *Perass* (פרס) dont se sert ce docteur.

(1) Aboth, I, 3.

Il n'est pas permis de subordonner la pratique de la piété et de la vertu à telles ou telles conditions, accordant ou refusant l'obéissance aux ordres de Dieu, suivant l'assurance formelle ou incertaine de la rétribution qui est au bout. L'auteur de l'adage se propose pour but de blâmer et de désavouer toute préoccupation de ce genre (1). Ainsi interprétée, la proposition d'Antigone rentre dans l'esprit général de la doctrine biblique et traditionnelle. Nous devons toutefois faire remarquer qu'il a été censuré pour l'équivoque de sa formule; car c'est à lui que paraît s'appliquer, si nous nous en rapportons aux commentaires (2), la maxime de l'un de ses successeurs, disant: « Sages, soyez circonspects dans vos paroles (3); » c'est à lui aussi et à sa formule ambiguë que l'on fait remonter l'origine de l'hérésie saducéenne (4).

Quoi qu'il en soit de cette interprétation, on peut soutenir que l'exagération, si exagération il y a, est plutôt du côté de l'affirmation que de la négation du dogme. On en jugera comme nous quand on songe que la Tradition étend les bénéfices de la rémunération aux animaux : il y est question, sous la forme parabolique, de chiens récompensés pour s'être abstenus de dévorer les cadavres des premiers-nés égyptiens, de la mer récompensée pour avoir rejeté les cadavres submergés de l'armée de Pharaon (5); et sous la forme sentencieuse il est dit : « Dieu ne détient le salaire d'aucune créature (6). » Ailleurs elle proclame l'infaillibilité de la rémunération et en fait une application des plus salutaires à la morale. Voici comment : On discute la question de savoir s'il est donné à l'homme de se soustraire aux effets bons et mauvais de la rémunération; on demande s'il a la faculté de rejeter le joug des prescriptions religieuses par sa renonciation aux récompenses promises aux fidèles observateurs, ou du moins si le système des compensa-

(1) Aboth, *l. c.*, Bertinora; Tossephalh Yom Tob; Maïmonide, comment. à la Mischna, *ibid.*, Siméon Durand, dans *Maguen Aboth*

(2) Cf. Maïmonide, *u. s.*

(3) Aboth, I, 11.

(4) Aboth de R. Nathan, chap. 5.

(5) Talmud, Erachin, 15.

(6) Talmud, Pessahim, 118; Talmud, Baba Kama, 38.

tions est admis en cette occurrence, c'est-à-dire s'il y a annulation réciproque entre les mérites et les démérites. Eh bien, à quoi aboutit cette discussion? quelle en est la conclusion? Elle est négative; ce genre de transaction est repoussé, et le double cas de conscience est tranché dans le sens de la rémunération absolue. Point de ces opérations d'échange entre le vice et la vertu, voilà la doctrine positive, officielle : l'homme sera puni pour ses moindres méfaits, eût-il des milliers de bonnes actions à y opposer, de même qu'il sera récompensé pour toute œuvre pie, fût-elle noyée dans un océan de crimes, — remarquable doctrine, élevant le principe de la responsabilité à sa plus haute puissance et lui donnant cette fixité si nécessaire à son développement intégral (1). Voilà donc un point hors de conteste auquel nous ne nous arrêterons pas davantage.

§ 2. *De la nature de la rémunération. Transformation du dogme opérée par la Tradition.*

Nous allons entrer dans une phase nouvelle, assister à une véritable transformation du dogme. De terrestre qu'a été la rémunération, elle va devenir *future* et *immortelle*. Ce n'est pas que la Tradition mette entièrement de côté les peines et les récompenses de ce monde; elle est trop sensée pour pousser la réaction à l'extrême. Elle les admet donc dans une certaine mesure; elle reconnaît toute une catégorie d'actes dont l'homme obtient l'usufruit en ce monde, sans préjudice du capital dont il jouira dans la vie future (2). Ailleurs elle fait une distinction radicale entre les commandements à fruit et les commandements sans fruit, déclarant les premiers susceptibles d'une double récompense, temporelle et éternelle (3). Mais cette affectation même des termes *capital*, *fruit*, *intérêt* (4), suffirait pour nous

(1) Scho'her Tob, sur Ps. LXII, 13; Ba'hya, comment. sur la Thora, Deutér., X, 17; Me'hiltha et Raschi, sur Exode, XX, 1.

(2) Péah, I, 1.

(3) Talmud, Kidouschin, 40.

(4) Talmud, קרן ; פירות

montrer de quel côté sont ses sympathies, si elle ne les affichait ostensiblement et de la façon la moins équivoque. C'est bien sur le monde futur que porte tout l'effort des Talmud et des Midraschoth ; c'est sur les phénomènes de l'autre vie que s'épuise l'imagination orientale de nos sages, en faisant le canevas de ses broderies les plus riches et parfois les plus bizarres ; c'est la rémunération éternelle vers laquelle convergent tous les rayons de la théorie et de la pratique religieuses. Elle est le sujet de prédilection des méditations des sages, le fond inépuisable de la prédication et de l'enseignement populaires, le plus puissant mobile de l'activité humaine, le levier de la vie, le baume de Guiléad, la consolation dans les épreuves les plus douloureuses, l'espoir suprême du juste et la terreur du méchant. Elle est aussi l'inspiration de toutes ces institutions et coutumes dont l'ensemble constitue ce que l'on appelle la religion des morts, devenus l'une des manifestations les plus éclatantes du sentiment religieux universel. Citer devient impossible en présence de milliers de passages disséminés dans toutes les parties comme dans tous les monuments de la Tradition. Les citations viendront d'ailleurs plus à propos quand nous aborderons le mécanisme du dogme et l'étude de ses éléments complexes. Pour le moment, nous devons nous borner à l'explication de cette évolution de principe, sorte de changement à vue que nous voyons s'effectuer à la limite qui sépare le cycle biblique du cycle traditionnel.

Il importe, en effet, de déterminer tout d'abord l'heure de la transformation. A quelle époque remonte-t-elle ? quand la voyons-nous poindre à l'horizon ? Elle s'est accomplie indubitablement, lors du retour de la Captivité, sous l'influence d'Ezra et du grand Synode. Nous en avons deux témoignages irrécusables : le premier est porté par le rituel, œuvre du grand Synode (1), dans la deuxième des dix-huit bénédictions, consacrée à l'invocation du Dieu qui ressuscite les morts (2) ; le second,

(1) Voy. Introduction générale, p. 78-82.
(2) Rituel, Schemoné Essré, deuxième bénédiction.

rendu par Mischna (1), est une véritable révélation historique. Il s'agit de l'expression « *depuis l'éternité jusqu'à l'éternité* (2) » usitée dans les livres d'Ezra et des chroniques, formant aussi l'addition finale de deux psaumes (3), expression qui devait servir de protestation contre l'hérésie des *Minim* qui rejettent la croyance au monde futur. Ce texte de la Mischna est remarquable à double titre : il fixe l'origine, sinon du dogme lui-même, du moins de la confession publique du dogme, de son avénement au gouvernement des esprits au moyen de ce néologisme fait exprès pour lui ; et puis cette origine, il la fait coïncider avec la naissance de la lutte qui va s'engager autour du nouveau principe, lutte qui se prolongera pendant toute la période du second temple, l'un des principaux éléments du combat qui se livre entre Pharisiens et Saducéens. Sans revenir sur les phases émouvantes de cette collision morale, nous jugeons à propos d'émettre une réflexion qu'elle nous suggère et qui trouve sa place ici.

On connaît l'hypothèse qui, se fondant sur cette date présumée, sur la coïncidence de la profession de la rémunération future avec le retour de la captivité de Babylone, voudrait voir dans le nouveau dogme, ou, pour mieux dire, dans la nouvelle consécration du dogme, un fruit exotique, une importation étrangère, chaldéenne ou persane. Mais, s'il en était ainsi, si le dogme de la rémunération future n'avait rien de national, nulle racine dans le cœur du Judaïsme, on ne comprendrait guère que les Saducéens, dans leurs conflits avec les Pharisiens, ne se soient jamais servis d'un argument aussi commode. Comment se fait-il qu'ils n'aient pas jeté à la tête de leurs adversaires cette intrusion du principe pharisien? C'eût été une réfutation bien autrement spécieuse qu'une simple dénégation opposée à la doctrine traditionnelle. Autant que nous pouvons en juger par ce qui est arrivé jusqu'à nous de la polémique entre Pharisiens et Saducéens, les uns et les autres envisageaient le dogme comme un

(1) Berachoth, chap. 9, Mischna 5.

(2) *Ibid.* מן העולם ועד העולם

(3) Néhémie, IX, 5 ; I Chron., XVI, 36; Psaumes, XLI, 14 ; CVI, 42.

produit de la Tradition, ceux-ci pour le repousser, ceux-là pour le sanctionner. Est-il ensuite à supposer que ce même Ezra, que nous savons si jaloux de restituer le Mosaïsme dans son intégrité, si zélé et si sévère dans sa tâche d'épuration, n'eût rien de plus pressé que de greffer sur le vieil arbre de Jacob une branche babylonienne ou araméenne? La critique moderne, si habile à faire jouer la sape, mais si impuissante à construire, en prend fort à son aise. Où sont ses preuves? En dépit de ses prétentions au réalisme, elle n'a que des présomptions fondées sur de vagues analogies, sur des semblants de parenté entre le nouveau dogme et des théologies apocryphes. Constatons en outre que le peu de renseignements sur cette période qui nous ont été conservés dans de rares documents contemporains, tels que les livres de Daniel, d'Ezra, de Néhémie de Baruch, sont loin de confirmer l'idée de rapports philosophiques ou théologiques qui auraient existé entre Israël et ses maîtres asiatiques. Ils nous signalent bien les conséquences funestes de cette transplantation sur le sol étranger; ils déplorent en termes éloquents et la promiscuité du peuple avec l'élément païen et l'oubli de la langue sacrée (1); ils cherchent à réagir contre cette influence corruptrice par l'expulsion impitoyable des femmes étrangères et idolâtres (2) : mais au delà de cette fusion matérielle nous n'entrevoyons rien. Une dernière considération, et l'hypothèse sera réduite à néant. Une doctrine non-israélite, tirée on ne sait d'où, eût-elle eu cette bonne fortune de devenir aussitôt, nous allions dire au débotté, un principe triomphant, l'âme de tout un peuple, l'étoile polaire de tout le monde, grands et petits, maîtres et disciples? On n'a qu'à ouvrir le traité d'Aboth, l'un des plus anciens monuments de la Tradition, pour suivre des yeux la marche triomphale du principe de la rémunération future depuis Antigone, héritier du grand synode, jusqu'à R. Yehouda hanassi, qui mit la dernière main à la Loi orale (3). Tous les pères de la Synagogue qui surgissent pendant

(1) Néhémie, chap. 13.
(2) *Ibid.*
(3) Aboth, I, 3; II, 1.

cette longue période parlent de la rémunération future avec foi, avec ardeur, avec conviction, la dépeignent ici comme un lieu d'indicibles délices, là comme un sévère et redoutable tribunal, s'adressent à l'instinct des masses, et ramènent tout à ce but suprême, pensées, actions, désirs, efforts, agitations, épreuves, peines et récompenses. Une telle fortune n'est réservée qu'aux idées qui coulent de source, qui germent dans les entrailles de la nationalité, et non à celles qui se glissent, obscures et silencieuses, sur un sol qui n'est pas le leur. Pour faire passer une thèse qui n'est ni vraie ni vraisemblable, il faut autre chose que des conjectures téméraires; il faut des preuves, et les preuves ou du moins les présomptions à défaut de preuves sont toutes en faveur de la nationalité du dogme; elles nous le présentent comme le produit de la tradition mosaïque, mise en évidence par la tradition rabbinique qui, pour des motifs que nous allons rechercher, le fait passer du fond de la scène au premier plan, des régions spéculatives dans le monde réel et pratique.

Il ne saurait donc suffire de fixer l'époque, mais il faut indiquer les causes de cette transformation du dogme. Comment et sous l'influence de quelle nécessité s'est accomplie cette évolution qui, d'une doctrine plus ou moins ésotérique, fait tout à coup le principe dirigeant, le souverain mobile de la conduite privée et publique? Pourquoi Moïse et la Loi écrite en parlent-ils si peu, la Loi orale et la Tradition si longuement, avec une verve intarissable? Nous n'avons pas à revenir sur le premier terme de la question, sur la réserve gardée par Moïse, motivée par la nature même de sa mission. Moïse est appelé à implanter la vie spirituelle en ce monde, et à l'incarner dans un peuple modèle que son origine et des assurances formelles exprimées par la parole révélée rendent dignes de ses fonctions sacerdotales. Si nous avons accordé la priorité à ce motif, nous n'avons nullement l'intention d'éliminer les autres allégués à ce sujet et que nous retrouverons dans l'école théologique.

Maintenant, en ce qui concerne le nouveau rôle assigné à la rémunération future par le grand synode et ses continuateurs,

nous ne croyons pas nous tromper en l'attribuant à un genre de nécessité pareil à celui qui, plus tard, à l'époque de la dispersion, provoqua la conversion de la Loi orale en Loi écrite. Il y avait urgence à mettre le dogme en harmonie avec la situation politique. Les événements tant accomplis qu'en voie d'accomplissement, le lointain exil des dix tribus, la destruction du royaume d'Israël suivie de près de celui de Juda, une restauration bâtarde privée tout à la fois de sa base et de son couronnement, de l'indépendance et de l'autonomie, les difficultés de la reconstruction nationale si vivement retracées par Néhémie (1), tout cela n'était pas fait pour fortifier et ressusciter la foi en la rémunération de Moïse. Non pas que le prophète se soit trompé comme un devin vulgaire, assertion sacrilége, d'autant plus insoutenable que les éventualités qui venaient de se réaliser étaient conformes à ses claires prédictions (2). Mais il n'est pas moins vrai que ses assurances de sécurité et de prospérité matérielle faisaient un étrange contraste avec la réalité, et ne pouvaient plus dès lors constituer ce mobile puissant qui remue et entraîne les masses. Il n'était pas question sans doute de renoncer à tout jamais à l'espoir de voir ces promesses s'effectuer au sein d'Israël réhabilité, mais on était amené par la force des choses à en remettre l'accomplissement à un avenir peu prochain. Or les peuples, comme les individus, ont besoin d'une lumière qui s'aperçoive de près; il leur faut *une colonne de feu* propre à guider et à réchauffer les esprits. C'est précisément l'office que venait remplir le principe de la rémunération future substitué à celui de la rémunération terrestre et nationale, devenue *une colonne de nuée*. Les idées ont leur opportunité non moins que les faits : arrivées à point, répondant à l'appel des esprits et des nécessités sociales, elles réussissent, elles triomphent sur toute la ligne, selon la pensée du sage (3). De là l'incomparable succès de cette trans-

(1) Néhémie, chap 2; IV, 6.
(2) Deutér., IV, 25-31; XXVIII, 36, 41, 48-64; XXX, 1-9.
(3) Prov., XXV, 11.

formation de dogme : dès son entrée en scène, elle est saluée par les applaudissements du peuple, s'empare de l'attention de tous, des esprits d'élite comme du vulgaire, et, pour ne pas tomber sous le coup du proverbe qui dit :

« A vaincre sans péril on triomphe sans gloire, »

elle rencontre sur son chemin la formidable insurrection des Saducéens et consorts, qu'elle finit par écraser après de rudes combats.

Au surplus, la Tradition elle-même semble nous donner la clef de l'énigme dans l'une de ces instructions magistrales présentées sous la forme d'une simple déduction logique. Elle fait un parallèle entre Moïse et Ezra, fondé sur l'argumentation *a pari*, l'Écriture se servant par rapport à toutes les deux du terme *monter* (עלה) : « Moïse *montait* vers Dieu. » Ezra *montait* de Babel (1). » Nous avons déjà visé ce texte comme nous révélant l'importance de la mission de ce restaurateur de la nationalité (2). Mais les légendes et les interprétations talmudiques sont d'une profondeur immense, et l'on y fait journellement de nouvelles découvertes Le *parallélisme*, qui est l'un des éléments constitutifs du langage biblique et de la littérature sacrée, contient ici une double leçon, l'une découlant de son essence, l'autre émanant de la forme qu'il affecte. Cela signifie qu'il y a non-seulement parité entre la mission du premier et celle du second fondateur du Judaïsme, mais analogie dans leurs procédés respectifs. Tous les deux *montaient:* le premier, au moment de la révélation sinaïque, lorsqu'il vient prendre les ordres de Dieu au sujet de la création du royaume pontifical et du peuple saint; le second, au retour de Babylone, quand il s'agit de reconstituer la nationalité au sein même de la sujétion, tâche irréalisable si elle ne reposait que sur des supports temporels, mais admirablement exécutée sous l'invocation de l'Éternel, Dieu d'Israël, *depuis l'éternité jusqu'à l'éternité* (3).

(1) Talmud, Synhédrin, 22; Tosiphta, *ibid.*

(2) Voy. Introduction générale, p. 62.

(3) Néhémie, IX, 5.

Pour en revenir à l'antiquité et à la nationalité du dogme de la rémunération future, nous ferons remarquer encore qu'Ezra et le grand synode le jettent dans le moule créé par Moïse ; il n'est rien changé à la façon qu'il a reçue primitivement de la main puissante du législateur. Nous voulons dire qu'il reste essentiellement israélite ; le principe d'élection, loin d'abdiquer, va se doubler de l'élection céleste, éternelle, nettement formulée dans cette proposition de la Mischna : « Tout Israël a part au monde futur (1). » En s'assimilant les prérogatives de la rémunération terrestre, en s'adaptant le cadre de Moïse, en maintenant à Israël son orgueil national, son égoïsme originel, son inébranlable foi en ses destinées, la rémunération future nous décline son origine mieux que en le feraient les parchemins les plus authentiques. Donc elle n'est pas une importation étrangère ; elle est une tradition remontant jusqu'à Abraham, passant, au moment opportun, du régime abstrait au régime concret, à l'ouverture du second cycle.

Si toute modification, dogmatique ou autre, doit être jugée par ses résultats, jamais rénovation n'a été mieux justifiée par les événements. Il suffit de comparer la situation morale et religieuse sous le second temple avec celle qui marque la période du premier temple. Quelle différence ! Voyez comme le culte s'ennoblit, comme les pratiques, bien que plus nombreuses et plus sévères, s'épurent, grâce au but immatériel vers lequel elles tendent désormais ; voyez les miracles qu'elle réalise, et qui le disputent en grandeur à ceux de Moïse : le miracle de la défense héroïque des Macchabées, le miracle de la force de résistance opposée par une poignée de juifs au colosse romain, le miracle de la conservation d'Israël au milieu d'un monde ennemi qui avait juré sa perte ! Qu'est-ce qui les a rendus possibles ces prodiges ? C'est la foi du peuple de Dieu dans ses destinées temporelles et éternelles.

(1) Synhédrin, chap. 11, Mischna 1.

§ 3. *De la démonstration traditionnelle de la rémunération future.*

C'est pour la tradition une règle invariable que de rattacher ses enseignements au texte de l'Écriture, afin de leur imprimer cette sanction révélée que la raison ne trouve jamais en elle-même. Nous l'avons vue en user ainsi à l'égard de tous les grands principes de culte ou de morale ; c'est assez dire qu'elle ne désertera pas cette méthode quand il s'agit de la démonstration de la rémunération future. Ne la trouvant pas formulée avec cette précision et cette netteté qui distinguent d'autres préceptes fondamentaux, elle a recours aux inépuisables ressources de son exégèse, à son système d'interprétation, à sa puissante dialectique, à son adresse à manier les textes, à son habileté à vivifier la lettre et à en faire jaillir la lumière. On sait que l'une des bases de l'argumentation traditionnelle, dont l'illustre A'kiba fut le régulateur sinon l'inventeur (1), c'est la perfection du texte biblique (2), incompatible avec les superfluités comme avec les défectuosités du langage, n'admettant ni pléonasme ni réticence. Une large application de cette règle a été faite à la démonstration de la rémunération future. Les récompenses et les peines sont fréquemment désignées dans l'Écriture par une expression double : « Tu seras heureux et tu vivras longtemps », est-il dit dans le Décalogue et ailleurs (3). Pourquoi cette répétition de la même idée? Pour nous enseigner que la rémunération ne se réalise que dans la vie future, ou bien qu'elle est double, temporelle et éternelle (4). « *Retranchée*, elle sera *retranchée*, cette âme, son péché est en elle (5). » Cela veut dire : elle sera *retranchée* dans ce monde et retranchée dans l'autre (6). « Tu seras *heureux* et *pros-*

(1) Voy. notre Révélation, p. 268-269.
(2) Psaumes, XIX, 8.
(3) Deutér., V, 16 et 30 ; VI, 24 ; XXII, 6.
(4) Talmud, Kidouschin, 39 ; Talmud, Hullin, 142.
(5) Nombres, XV, 31.
(6) Talmud, Synhédrin, 90.

père (1) » : tu seras heureux en ce monde et prospère dans l'éternité (2). A côté de cette exégèse par trop littérale nous rencontrons des faits d'argumentation logique dans le genre de celui que nous avons indiqué déjà (3), nous voulons dire le terme *fruit*, si souvent exprimé dans la Bible à propos des bonnes comme des mauvaises actions (4). Qu'est-ce que ce fruit, demande le Talmud (5), supposant une racine, comme l'intérêt implique le capital. Ce fruit, c'est la rémunération partielle, accessoire, se réalisant en ce monde, mais qui laisse intacte la rémunération réelle, réservée pour la vie future (6). La tradition ne dédaigne même pas de recourir à la démonstration rationnelle rattachée à un texte biblique. En voici un exemple : — « Deux prescriptions de la loi sont accompagnées de la clause « littérale, « tu jouiras d'une vie longue et heureuse », celle « que concerne la piété filiale et celle qui a pour objet la capture du nid d'oiseau. Eh bien, supposons un père qui dit à « son fils : Monte là-haut, déniche-moi ce nid et n'oublie pas « de lâcher la mère en prenant les petits. Mû par le double sentiment de l'obéissance filiale et de l'obéissance aux prescriptions législatives, le fils monte au grenier, arrive au nid « d'oiseau, lâche la mère et prend la couvée ; puis en descendant il tombe et se brise le crâne. Que deviennent alors et « la longévité et la félicité promises, que devient l'infaillibilité des promesses bibliques? Force est donc de substituer « ici le sens spirituel au sens littéral, de placer la réalité de ces « assurances dans le monde du bonheur et de la longévité, « c'est-à-dire dans le monde futur (7). » On ne peut qu'admirer la hardiesse de cette démonstration basée sur une hypothèse, et n'ayant pas moins le pouvoir de modifier le sens des textes, ce qui mène à cette grave conséquence que, supposé une contradiction entre la lettre de la loi et l'évidence, c'est la première

(1) Psaumes, CXXVIII, 2.

(2) Talmud, Berachoth, 8 ; Aboth, VI, 5.

(3) Voy. plus haut, même chapitre, § 1.

(4) Isaïe, III, 10 et 11 ; Jérémie, VI, 19 ; Prov., I, 31 et *passim*.

(5) Talmud, Kidouschin, *u. s.*

(6) *Ibid.*; Péah, chap. Ier, Mischna 1re, et commentaire.

(7) Talmud, Kidouschin, *l. c.*; Talmud, Hullin, *l. c.*

qu'il faudrait dénaturer pour la mettre d'accord avec la dernière.

Nous voudrions tirer la conclusion de cette méthode complexe que nous venons d'examiner dans ses larges applications à la rémunération future. Faut-il la prendre comme l'expression propre de la pensée du législateur? C'est là une présomption qui aboutirait à une véritable confusion entre la loi écrite et la loi orale. Mais la vérité qui se dégage de cette interprétation, identique dans le fond, multiple dans la forme, c'est qu'il y a là une tradition primitive, faisant partie de cet enseignement orale qui passa de Moïse à Josué, de Josué aux prophètes, de ceux-ci au grand synode (1), une tradition recevant de la part de ce dernier sa forme officielle. Ce n'est donc autre chose que la restitution, aussi habile qu'ingénieuse, du principe que Moïse avait jugé à propos de tenir en réserve, pour des motifs dont nous aurons encore à nous occuper. Cette restitution ressemble quelque peu à celle qu'un célèbre naturaliste savait opérer sur les animaux anté-diluviens au moyen de quelques débris fossiles. Souvent, en effet, à l'aide d'un mot, voire même d'une lettre, la tradition découvre des notions qui n'ont point corps dans le langage officiel de la loi. Il serait oiseux d'insister sur l'immense service qu'elle nous a rendu en complétant ainsi la loi écrite, tout en gardant pour celle-ci ce profond respect sans lequel il n'y a point de théologie.

§ 4. *De la rémunération future dans ses rapports avec la rémunération terrestre.*

C'est un fait acquis à la discussion que la rémunération future n'est pas exclusive des récompenses matérielles et fugitives de ce monde. Mais la tradition n'a pas voulu laisser la doctrine dans le vague ; elle a essayé de soumettre à la règle une ma-

(1) Aboth, I, 1.

tière si peu faite pour être réglée et limitée. La théorie est formulée dans une Mischna sans nom d'auteur, ce qui en fait présumer la haute antiquité : « Les vertus dont l'homme a l'usufruit en ce monde, mais dont le capital lui est conservé pour le monde futur, sont les suivantes : la piété filiale, la charité et l'effort pacificateur; puis il y a l'étude de la Thora, qui, à elle seule, vaut toutes les vertus (1). » Dans son commentaire à la Mischna, Maïmonide explique fort bien le double mérite des qualités énumérées : — « Tous les commandements, dit-il, « peuvent être ramenés à deux catégories, l'une comprenant « tous les devoirs de l'homme envers Dieu, l'autre embrassant « les rapports de l'homme avec son prochain, affirmatifs et « négatifs, ce qu'il doit comme ce qu'il ne doit pas lui faire. « Les actes de la première catégorie, qui ne s'adressent qu'à « Dieu seul, ne sont pas susceptibles d'une rémunération terrestre, mais d'une récompense future. Quant aux devoirs de la « seconde classe, aux devoirs sociaux, ils ne sont pas moins rétribués dans le monde futur, en tant que conformes à la volonté divine ; mais ils valent à leurs auteurs une rétribution « temporelle, tant à cause du bien qui en résulte directement « que du salutaire exemple qu'ils propagent parmi les hommes. « A cet égard, la seconde de nos trois vertus théologales, la « charité, embrasse l'ensemble des obligations qui nous lient « envers la société. C'est aussi l'opinion de Hillel, qui résume « toute la Thora dans l'adage bien connu : « Ne fais pas à autrui ce que tu ne veux pas qu'on te fasse (2). » On ne peut que rendre hommage à la sagesse de cette distinction qui rend à la terre la rémunération des effets produits sur la terre, gardant pour le ciel et pour la rétribution immatérielle ce qui appartient à Dieu. Que si certains faits et certaines théories de la Tradition paraissent en désaccord avec le principe qui vient d'être posé, si, par exemple, il est question de grandes richesses acquises par suite de la dispendieuse célébration du

(1) Péah, chap. Ier, Mischna 1re.

(2) Maïmonide, comment. à la Mischna, *u. s.*

saint jour de Sabbath (1), la contradiction n'est qu'apparente, attendu qu'il ne s'agit ici que de la partie la plus matérielle du commandement, des repas et des festins sabbathiques, provoquant justement une récompense de même nature. C'est dans ce sens qu'un docteur de la dernière génération talmudique disait familièrement : « Il ne saurait déplaire aux justes de posséder les deux mondes (2). »

Il est d'autant plus opportun de prendre acte de cette déclaration de principe, en matière de rétribution éternelle et temporelle, que l'on pourrait être disposé à la considérer comme révoquée ou annihilée par une foule d'affirmations « propositions, sentences, légendes, allégories », où la rémunération future occupe la scène tout entière et ne semble guère d'humeur à laisser même un petit coin aux récompenses terrestres. Bornons-nous à quelques citations : « Le monde présent et le monde futur mis en regard sont appelés, celui-là, « vestibule, veille de Sabbath, monde du labeur » ; celui-ci, « salle de réception, Sabbath, région de la félicité (3) ». Une heure d'agrément du monde futur, est-il dit encore, l'emporte sur toutes les jouissances de la vie actuelle, de même qu'une heure de pénitence et de pratiques vertueuses en ce monde l'emporte sur toute l'éternité (4); proposition étrange, énigmatique, s'il fallait y voir autre chose qu'une distinction radicale entre le but du monde présent et le but du monde futur, le dernier fait pour la béatitude, le premier pour le labeur qui la prépare. Il y a là une tendance qui a réellement prévalu dans le Talmudisme proprement dit, et qui se traduit dans un grand dédain des choses terrestres, dans un souverain mépris des biens temporels, des plaisirs et des jouissances qu'ils nous procurent, mépris ouvertement professé et enseigné par tous ceux qui se sont faits les organes du stoïcisme rabbinique. A l'instar du stoïcisme païen, il ne recule pas devant les exagérations du système ; mais, constatons-le bien, c'est aux dépens de la doctrine biblique, dont il s'écarte sensiblement ; c'est contraire-

(1) Talmud, Schabbath, 118.
(2) Talmud, Horaïoth, 10.
(3) Aboth, IV, 21; Talmud, Aboda Zara, 3.
(4) Aboth, IV, 22.

ment à la pensée de Moïse et des prophètes, qui nous recommandent une vie pure et sainte, mais sans nous interdire aucune jouissance licite prise à dose modérée. L'ascétisme n'est point israélite ; pour le coup, c'est une importation du dehors. Ce qui le prouve péremptoirement, c'est qu'il n'a jamais pu s'acclimater chez les descendants du patriarche, à moins de circonstances exceptionnelles, par exemple dans les plus mauvais jours de l'oppression romaine, de la persécution adrienne ou du sanglant fanatisme du moyen âge. A peine ces sombres nuages sont-ils dissipés qu'Israël redevient aussitôt la nation pétrie par la main divine du législateur, fait servir le temporel de piédestal au spirituel, cherchant à réaliser la bénédiction patriarcale, la rosée du ciel unie à la fécondité de la terre (1). Sa devise, c'est l'adage de Raba : « Il ne déplaît pas aux justes de posséder les deux mondes. »

Une autre sentence relative aux rapports de la rémunération future avec la rémunération terrestre, c'est celle de Ben Azaï — la récompense de la vertu, c'est la vertu, de même que le salaire du vice est le vice (2). — Qu'est-ce que cette vertu et ce vice, cette piété et cette impiété se servant à elles-mêmes de récompense et de châtiment? N'est-ce pas une allusion des plus transparentes à la spiritualité de la rémunération? Cela ne veut-il pas dire que la vertu se sent récompensée par les satisfactions qu'elle se crée et qu'elle accumule comme un trésor, et que le vice trouve sa punition dans le mauvais souvenir qui le suit comme une trace honteuse, dans les déchirements du remords qui l'accompagne, dans les déceptions qu'il nous laisse, dans le vide dont il creuse l'abîme en nous comme tout autour de nous? Eh bien, si sur cette terre déjà la rémunération se présente à nous sous cette forme immatérielle, participant de l'intelligence et du sentiment beaucoup plus que de la sensation, elle se relie sans effort à la rémunération future; la transition est toute naturelle, le joint tout trouvé. Dès lors il n'y a plus solution de continuité entre la vie et l'éternité.

(1) Genèse, XXVII, 28. (2) Aboth, IV, 2.

CHAPITRE V. — De la rémunération future envisagée au point de vue de la justice et de la bonté de Dieu.

Il nous reste encore à étudier la rémunération future sous certains autres rapports touchés par l'Écriture, mais qu'il est nécessaire de soumettre à la contre-épreuve de la doctrine traditionnelle, d'autant plus que celle-ci, comme il vient d'être établi, s'est placée à un point de vue différent.

§ 1er. *De l'alliance de la bonté avec la justice divine par rapport à la rémunération future.*

Il a été suffisamment démontré que, dans sa lettre comme dans son esprit, l'Écriture donne la priorité à l'attribut de la bonté sur celui de la justice. La tradition adopte cette doctrine dans son principe comme dans ses conséquences. Bien qu'elle nous trace parfois des tableaux sombres, effrayants, de l'appareil de la justice divine, et qu'elle se complaise dans la description des châtiments, des tortures de l'enfer, du pouvoir discrétionnaire des mauvais anges (1), la Tradition ne cesse jamais de rendre hommage à la supériorité de l'indulgence et de la miséricorde infinies. Elle le fait à sa manière, conformément aux procédés de son exégèse. C'est ainsi qu'elle met en présence la vérité et la grâce, en d'autres termes la stricte équité et la générosité, signale leur antagonisme et se demande comment elles peuvent se trouver réunies dans le sein de Dieu. — Dieu commence par la vérité, est-il répondu, et finit par la grâce (2). » Se renferme-t-elle dans ces généralités? Non; elle développe toute une théorie sur le jour du jugement der-

(1) Voy. Pirké, R. Éliézer; le livre des Héchaloth; Zohar, *passim*.

(2) Talmud, Rosch Haschana, 17.

nier, proclame avec Hillel l'absolution des hommes moyens, c'est-à-dire tenant le milieu entre les justes et les méchants (בינוני). « Le maître des grâces fait pencher la balance du côté de la grâce (1). » Tel est le dernier mot de l'illustre père de la Synagogue. N'oublions pas d'ailleurs que les treize attributs de Dieu appartiennent à la tradition, en ce sens qu'elle a su les détacher du cadre biblique pour les élever à la hauteur d'un éternel principe de conduite (2). Nous avons pu nous convaincre que c'est elle qui a restitué d'intuition le côté grandiose et souverainement moral de cette énumération des qualités divines (3). Elle a su rendre populaires et faire pénétrer profondément dans les masses les attributs de la clémence, de la bienveillance, de la compassion et de la grâce, en nous les offrant comme les éléments du pacte d'alliance conclu par Dieu avec Moïse pour en étendre le bénéfice à toute l'humanité. Mais, objectera-t-on de nouveau, que devient la justice dans cette occurrence? Est-elle sacrifiée, doit-elle vider les lieux? La réponse à l'objection semble se trouver dans une proposition souvent citée dans les livres de la Tradition et conçu en ces termes : — Quiconque prétend faire de Dieu une espèce de prodige de générosité mérite que ses entrailles lui sortent. Dieu est longanime, mais il finit toujours par réclamer son dû (4). — Là est le secret de cette indulgence, le nœud de la difficulté entre la bonté et la justice. *Dieu est longanime* : Qu'est-ce à dire? Qu'il fait appel à notre repentir, à notre retour à lui, au moyen des actes de la pénitence.

C'est donc la pénitence qui est le lien entre les deux attributs contradictoires ; aussi joue-t-elle dans la tradition un rôle plus brillant encore que dans l'Écriture. Reprenant en sous-œuvre la doctrine biblique et la marquant à son empreinte, la Tradition y verse tous les trésors de son imagination, lui fait un vêtement splendide avec la fiction et l'allégorie. « La

(1) Talmud, ורב חסד מטה כלפי חסד

(2) *Ibid.*

(3) Voy. notre Théodicée, p. 278-284.

(4) Beréschith Rabba, sect. 67; Talmud, Baba Kama, 50; Midrasch Esther, III, 15; IV, 1.

pénitence (Theschouba) touche au trône de gloire (1), étant le chemin le plus sûr qui conduit à Dieu; la pénitence donne le pas au pécheur repentant sur le juste parfait qui n'a jamais péché (2); elle reçoit toujours bon accueil de la part de Dieu, fût-ce au moment où les portes du trépas s'ouvrent pour nous (3); elle brise tous les obstacles, efface jusqu'au dernier vestige d'une vie toute criminelle (4); elle est l'une des sept réalités qui précédèrent la création (5); plus heureuse que l'alchimie dans ses tentatives de transmutation des métaux, elle possède la rare faculté de convertir les crimes en légères contraventions et les fautes en mérites (6). Ce haut rang assigné à la pénitence, cette vivacité et cette énergie d'expressions propres à la mettre en relief, et en dernier lieu cette faculté de transmutation qu'on lui reconnaît, au point de faire du pécheur un homme nouveau, tout autre que l'individu de la veille, de changer le plomb vil en or pur, le pot de terre souillé et maculé en vase d'élection, tout cela est un éclatant témoignage des tendances spiritualistes de la Tradition. En effet, comment la pénitence produirait-elle ces résultats qui tiennent du prodige, si l'homme n'était pas un être éminemment intellectuel, une âme servie par des organes? Voyez un peu ce qui se passe dans les législations humaines : toutes elles possèdent dans une certaine mesure le pouvoir d'atténuer le châtiment, de le faire descendre d'un ou de deux degrés sur l'échelle de la pénalité; mais jamais il ne leur est donné d'effacer la faute, de la faire disparaître; l'acte perpétré et consommé ne peut être annulé. Quel est donc ce prestige de la pénitence qui lui permet de faire plus encore, de supprimer en quelque sorte la réalité, de changer le mal en bien, le vice en vertu, comme on vient de nous l'enseigner? On ne se l'explique autrement que par la prépondérance réservée à la pensée et à la conscience dans la conduite de la vie. « L'homme voit

(1) Talmud, Yoma, 66.
(2) Talmud, Berachoth, 34.
(3) Talmud, Rosch Haschana, *u. s.*
(4) Talmud, Yoma, *l. c.*
(5) Talmud, Pessahim, 54; Talmud, Nedarim, 39.
(6) Talmud, Yoma, *l. c.*

par les yeux, mais Dieu voit dans le cœur (1). » Toute la différence entre la législation divine et la législation humaine est là : la dernière ne peut juger que les actes, le for intérieur est muré pour elle ; seule, la première juge les mobiles, les résolutions internes, la perversité de la pensée, l'oblitération de la conscience, la corruption du sentiment, en un mot la conception du crime plus que le crime lui-même (2).

Du principe de la pénitence bien entendue découlent deux conséquences qu'il importe de signaler. C'est d'abord la possibilité de supprimer les taches morales absolument comme on supprime les taches matérielles. Comment efface-t-on celles-ci? Par la lessive, par le savon, par tous les expédients qui servent à blanchir. Eh bien, la pénitence, c'est la lessive de l'âme ; et les conditions dont elle s'entoure, « repentir, confession, mortification, jeûne, changement de conduite, » sont les éléments pour ainsi dire *chimiques* nécessaires à cette opération. C'est bien pour ce motif que les prophètes usent si souvent de cette figure, ne manquant de comparer les méfaits de Zion et de Jérusalem à des taches, souillures, ordures, saletés dégoûtantes, de même que la réparation des fautes et le retour à Dieu sont qualifiés par eux de « procédés de dégraissage, de blanchissage et de polissage (3). » Et le Talmud abonde dans le même sens lorsqu'il professe que le repentir qui n'est pas accompagné de la restitution de la rapine ressemble à l'action de se plonger dans l'eau lustrale en tenant en main un reptile immonde (4). C'a été le génie de l'Écriture et de la Tradition que de transporter dans la sphère de l'ordre moral, pour en éclairer les pronfondeurs, les dénominations familières et triviales de la vie physique. Rien ne pourrait nous faire mieux apprécier tous les effets de la pénitence que cette comparaison vulgaire avec l'enlèvement des taches de la chair et des vêtements.

Ce qu'elle nous fait comprendre ensuite, c'est la parfaite jus-

(1) I Samuel, XVI, 7.

(2) Talmud, Yoma, 29.
הרהורי עבירה קשין מעבירה '

(3) Isaïe, IV, 4 ; XXVIII, 8 ; Jérémie, II, 22; Ézéchiel, XXXVI, 25; Prov., XXX, 12.

(4) Talmud, Yoma, 88.

tice et le motif rationnel de cette suppression des fautes. Qu'est-ce que le péché au point de vue psychologique? Une mauvaise pensée suivie d'une mauvaise action qui nous procure une satisfaction momentanée; cette inspiration a été plus ou moins subite, et la satisfaction ressentie plus ou moins fugitive. Comment ces phénomènes, qui n'ont rien de matériel, ne seraient-ils pas rachetés par la ferme et durable résolution de ne plus céder à de pareilles suggestions? comment ne seraient-ils pas effacés par la douleur que nous laisse le long souvenir de l'oubli d'un moment? Quelle plus salutaire réaction contre le vice et ses entraînements que l'humiliation succédant à la vanité, que le remords se substituant aux jouissances de la passion, que les longs repentirs venant remplacer les joies courtes et amères de la vie sensuelle? Et si la pénitence, comme il arrive aux convertis sincères, l'emporte en étendue et en durée sur les écarts du passé; si, dans son ardeur à réparer le mal, elle pousse la réaction de la vertu jusqu'à ses limites extrêmes; si, jalouse d'opérer un revirement complet, elle remplit tellement le plateau de la vertu qu'elle le fait pencher entièrement de son côté, est-il étonnant que ce pécheur amendé comparaisse devant le souverain juge, devant celui qui sonde les cœurs et les reins, dans tout l'appareil de la vertu, d'un air serein, confiant, transfiguré par les épreuves noblement supportées? Voilà comment la faute disparaît, le vice s'évanouit, l'impiété s'efface, permettant au coupable réhabilité de reconquérir un rang supérieur à celui qu'il avait perdu.

Cette théorie de la pénitence, tracée par la Bible mais si profondément creusée par la tradition, a cela de remarquable qu'elle tient compte de tous les éléments de la nature humaine, de sa grandeur comme de sa misère, de sa force comme de ses faiblesses, de ses chutes comme de ses résurrections. Par là aussi elle est le trait d'union entre la bonté et la justice de Dieu.

Prétendrait-on voir dans les considérations qui précèdent une simple copie de la doctrine biblique en matière de pénitence et d'alliance entre la bonté et la justice divine, c'est-à-

dire une superfétation? Nous ne le pensons pas : ce serait déjà quelque chose que cette consécration donnée par le temps et par les générations à la vérité révélée. Mais nous ne cesserons de le dire : la tradition n'est jamais servile ; elle met sa griffe, s'il est permis de s'exprimer ainsi, sur tous les enseignements de l'Écriture. Elle les façonne à nouveau, elle les fait siens, soit en jetant dessus le brillant manteau de la légende et de l'imagination, soit en tirant des développements qu'elle leur donne des conséquences inattendues.

§ 2. *Du principe de la solidarité au point de vue de la Tradition.*

Ce que nous venons de dire va être confirmé par l'exposé du principe de solidarité au point de vue traditionnel. Nous allons voir nettement posé le problème de l'incompatibilité entre la responsabilité personnelle et la responsabilité collective. On signale une contradiction flagrante dans la doctrine de Moïse : dans le décalogue il fait retomber l'iniquité des pères sur la troisième et la quatrième génération, tandis que dans le Deutéronome il semble décliner toute solidarité entre le père et le fils. La tradition croit résoudre la difficulté en admettant la solidarité des générations toutes les fois que les fils suivent le mauvais exemple des pères, mais en la repoussant dans les cas d'abandon des voies paternelles (1). On ne saurait dire que cette solution n'est pas conforme aux données de la raison et du bon sens. Dans le premier cas il doit y avoir solidarité par cela seul que le mal augmente, que sa vitesse s'accroît avec sa marche, à l'instar de la loi physique de la pesanteur. Le mal peut-il rester stationnaire si l'on ne fait rien pour l'arrêter dans sa course? Cela semble inadmissible. Tout mouvement en avant est progressif : le mal qui marche, c'est la corruption qui marche, qui avance d'un pas plus ou moins régulier, mais fatal,

(1) Talmud, Berachoth, 7; Talmud, Synhédrin, 27. כשאוחזין מעשה אבותיהן בידיהן

vers la catastrophe. Jamais assertion n'a été mieux confirmée par les faits de l'histoire générale. A toutes les époques nous voyons la décadence d'abord à peine perceptible, puis apparente, puis patente, et enfin éclatante, se livrant à une course vertigineuse pour se précipiter dans l'abîme. Trois fois l'antiquité nous en offre le spectacle instructif, dans le monde asiatique, dans le monde grec et dans le monde romain. Il est bien entendu qu'il ne s'agit pas ici d'une solidarité aveugle, organique, se transmettant par le sang et les humeurs, mais d'une solidarité intelligente, qui prend sa source dans la liberté. Et c'est grâce à ce caractère qu'elle disparaît dans le second cas, quand une génération remonte le courant et réagit énergiquement contre le passé. A moins de nier le libre arbitre et de le sacrifier à la fatalité, c'est-à-dire d'opérer le renversement de l'ordre religieux et moral, on ne saurait méconnaître les droits de la responsabilité individuelle, telle qu'elle vient d'être formulée. Il dépend d'elle de se souder ou de s'opposer à la responsabilité collective.

La contradiction entre Moïse et Ézéchiel n'a pas échappé davantage à la vue perçante de la Tradition. « Comment, dit-elle, ce prophète de la captivité a-t-il pu prétendre que le juste tournant à mal perd jusqu'au bénéfice de ses vertus passées? L'individualité a-t-elle cette puissance de scinder l'homme, de le couper en deux? Cela ne se peut, répond-on, que tout autant que le juste, non content de changer de conduite, de troquer la vertu contre le vice, proteste contre un passé méritoire, en le déclarant nul et non avenu, en se livrant, pour ainsi dire, à la pénitence renversée, au repentir du bien (1). » On peut ne pas accepter comme *parole d'évangile* cette interprétation, qui ne paraît pas tout à fait d'accord avec ce que l'on nous enseigne touchant la bonté infinie, mais on ne saurait se refuser de rendre hommage à la pensée qui l'inspire, pensée qui germe en plein spiritualisme, idée toute en faveur de la priorité de la volonté sur l'action, de cette suprématie interne que nous avons

(1) Talmud, Kidouschin, 41. תוהא על הראשונות

vue, il n'y a qu'un instant, surgir du principe de la pénitence. Il ne résulte pas moins clairement de la double solution indiquée qu'il n'y a pas incompatibilité d'humeur entre la responsabilité et la solidarité, qu'elles peuvent coexister à la condition de rester chacune dans sa sphère respective : responsabilité individuelle, toutes les fois que nous l'invoquons d'intention ou d'action ; solidarité, quand nous nous associons librement et volontairement au présent ou au passé. C'est dans le dernier sens que la Tradition affirme, avec autant d'énergie que de précision, l'inépuisable influence des mérites des patriarches sur les générations les plus reculées : « Et lors même que l'effet des vertus des patriarches serait un jour épuisé, dit-elle, il y a quelque chose qui est impérissable, c'est l'alliance patriarcale (1).

Mais comme le principe de solidarité a deux faces, l'une tournée vers le temps, l'autre vers l'espace, il nous reste encore à l'envisager sous ce dernier aspect, à l'étudier au point de vue de la société contemporaine. Tout le monde connaît le dicton : « Tous les israélites sont solidaires les uns des autres (2). » Est-ce à dire que la solidarité ne franchit pas le cercle national? Non certes : elle a de larges issues sur le monde non-israélite, sur l'humanité tout entière. Ici, c'est Job qui protége la société païenne (3) ; là, c'est un seul juste portant sur ses épaules d'Atlas tout le poids du globe (4) ; ailleurs, ce sont les soixante-dix taureaux offerts en holocauste pendant les fêtes de Succoth qui servent de sacrifice expiatoire aux soixante-dix peuples dont se compose l'humanité (5). Rien de moins exclusif assurément qu'une solidarité qui s'accuse avec une telle ampleur, qui embrasse d'une étreinte unique les quatre points cardinaux. Mais il convient de s'arrêter quelque peu devant l'une des formes de cette solidarité sociale, et dont les conséquences morales jouent un grand rôle dans le Judaïsme talmu-

(1) Talmud, Sabbath, 55. זכות אבות תמה, ברית אבות לא תמה

(2) Talmud, Synhédrin, 27. כל ישראל ערבין זה לזה

(3) Talmud, Sôta, 35 ; cf. Raschi, Nombres, XIV, 9.

(4) Prov., X, 25 ; Talmud, Yoma, 38.

(5) Talmud, Succa, 55.

dique, sans compter qu'elle est devenue la base du christianisme. Il s'agit de la solidarité du juste avec les méchants, celui-là souffrant et mourant pour ceux-ci, victime expiatoire qui le dispute en efficacité à la fumée de l'encens et à la graisse des béliers (1). Voilà bien une thèse qui ne paraît guère conciliable avec celle de la responsabilité personnelle! Comment et pourquoi le juste paye-t-il pour le méchant? Cependant, à bien considérer les choses, et en nous reportant aux considérations exposées plus haut, cette expiation subie par le juste pour le méchant rentre parfaitement dans l'esprit de l'alliance constatée entre la responsabilité individuelle et la responsabilité collective. N'avons-nous pas dit que cette dernière existe et subsiste toutes les fois qu'elle n'est pas combattue par la première? Eh bien, voyons : quelle est la plus belle, la plus noble des attributions du juste? C'est, tout le monde en convient, le dévouement, le désir d'être utile aux autres dans sa vie et jusque dans sa mort. Le dévouement n'est-il pas le grand idéal de l'humanité, ce sentiment puissant qui a de l'écho dans tous les nobles cœurs, qui nous fait tressaillir, frissonner et bondir au récit de tout trait d'héroïsme, n'est-il pas en un mot la poésie de la solidarité? Pourquoi donc le juste ne le ressentirait-il pas à sa puissance la plus élevée, et pourquoi Dieu refuserait-il l'offrande de sa vie, quand celui-ci se sent si heureux de la donner pour les autres? Ne pas l'agréer, ce serait, non pas fortifier la responsabilité individuelle, mais seulement relâcher le lien de la solidarité du bien, laquelle est si chère à Dieu, véritable œuvre de ses doigts divins. Ce sacrifice n'est pas d'ailleurs sans compensation : le juste qui se dévoue pour le salut commun en est richement récompensé par l'amour et le respect dont son nom reste entouré, par les regrets universels qu'excite sa mort, et surtout par le retour au bien qu'il provoque parmi ses contemporains, par l'honneur qu'on lui fait de le prendre pour modèle, de graver son nom sur le livre d'or de la piété et de la vertu. Et ce n'est pas sans raison que la tradition com-

(1) Talmud, Maed Katan, 20.

pare la mort du juste à un sacrifice expiatoire (1), nous apprenant qu'il y a identité entre les deux substitutions, que la mort du juste est acceptée dans les mêmes conditions que l'immolation des victimes. Or, celle-ci n'étant agréée qu'en tant qu'elle était accompagnée de la confession et de l'imposition des mains, actes symboliques qui exprimaient la participation intelligente et morale de ceux à qui elle servait d'expiation, il s'ensuit que l'immolation du juste n'est réellement efficace qu'à la condition de faire impression sur les méchants, de laisser des traces de son passage. Si elle passait inaperçue, tout le bénéfice en serait perdu pour la société, sinon pour le juste lui-même, que Dieu ne privera certainement pas de la part qui lui en revient dans la rémunération future.

Le principe de solidarité donne encore lieu à deux aperçus, qu'il suffira d'indiquer pour en faire sentir l'importance. Il s'agit d'abord de la responsabilité qui incombe à tout personnage ayant charge d'âmes. A cet égard, il existe une certaine gradation, que la Tradition met vivement en lumière dans le passage suivant : — « Ceux qui ont le gouvernement d'une « famille assument la responsabilité morale de la famille, ceux « qui ont la direction d'une cité sont responsables pour la « cité, ceux qui commandent à tout l'univers sont responsa- « bles pour le monde entier, s'ils n'usent de leurs pouvoirs « pour empêcher le mal. En vertu de cette thèse, les princes « de la captivité (ריש גלותא) doivent subir toutes les consé- « quences de la solidarité collective (2) ». Noble et sainte doctrine, que celle qui mesure la responsabilité sur l'étendue du pouvoir, faisant correspondre chaque degré de l'échelle sociale avec un surcroît d'obligations, toute augmentation de puissance et d'influence avec des charges et des devoirs nouveaux ! Au surplus, ce précepte a de fortes racines dans l'Écriture ; et nous avons déjà vu Jérémie et Ézéchiel flétrir énergiquement les pasteurs des peuples peu soucieux du bien-être de leurs troupeaux (3).

(1) Talmud, Moed Katan, 28.
(2) Talmud, Schabbath, 54.
(3) Jérémie, 23 ; Ezéchiel, 34 ; cf. notre Révélation, p. 87.

Voyons en dernier lieu ce qu'on nous enseigne au sujet de la solidarité sociale universelle : — « L'homme doit toujours « se considérer, dit le Talmud, comme tenant le juste milieu « entre le mérite et le démérite, heureux s'il réalise une « bonne œuvre qui fait pencher la balance du côté du mérite, « malheureux au contraire s'il commet une mauvaise action « qui le fait tomber du côté du démérite. Mais un docteur rab- « binique va plus loin encore : le monde, dit-il, est jugé d'a- « près la majorité de ses membres, de même que l'individu est « jugé sur la majorité de ses actes, et il en résulte cette grave « conséquence : tout individu, au moyen d'un seul acte méri- « toire réalisé à propos, peut sauver non-seulement lui-même, « mais tout le monde avec lui, grâce à un dérangement de l'é- « quilibre au profit de la vertu. Tout individu aussi, par suite « d'un seul péché émané de lui et jeté dans le plateau du vice, « s'expose à rouler vers l'abîme et à entraîner avec lui toute « la société. Car il est écrit : « Un seul *pécheur*, ou un seul « *péché* (suivant la ponctuation du mot *hata*, חוֹטֵא ou חֵטְא), « peut faire perdre beaucoup de bien, c'est-à-dire qu'un seul « pécheur, commettant un seul péché, peut compromettre en « même temps son propre salut et le salut de tous (1) ». Nous sommes vraiment curieux de savoir ce que pensent les détracteurs du Talmud, qui lui reprochent la mesquinerie et l'étroitesse des idées, ce qu'ils pensent de cette puissance de généralisation poussée jusqu'aux limites du possible. Et si l'on veut bien se reporter aux développements fournis sur le dogme providentiel, on saisira aussitôt la parenté de cette dernière forme de la solidarité avec celle de la Providence elle-même. Il nous semble avoir suffisamment démontré que la Providence est individuelle, collective et universelle. Pourquoi n'en serait-il pas de même de la solidarité humaine ? Pourquoi n'embrasserait-elle pas le genre humain dans son ensemble, dans son type général, dans sa constitution adamique ? La solidarité ainsi entendue ne serait-elle qu'une fiction ? Non ; elle s'affirme, elle

(1) Talmud, Kidouchin, 41.

s'accentue de plus en plus dans l'histoire générale. Comment s'y prend celle-ci pour prononcer son verdict, approbateur ou improbateur, sur telle ou telle époque? En calculant la somme de bien et de mal qu'elle a produite; il n'y a pas d'autre moyen de fixation du niveau de l'humanité.

Que l'on songe maintenant aux conséquences morales qui découlent du principe de la solidarité humanitaire. Le jour où elle cessera d'être regardée comme une utopie, le jour où, reconnaissant la solidité de ses fondements, qui ne sont autres que la révélation et l'histoire, on se fortifiera dans la conviction que tout effort individuel aboutit à des résultats sociaux et généraux ; chacun alors apportera à l'œuvre commune, à la tâche universelle, un peu plus de soin, de sollicitude, de gravité, de désir de perfection, en répétant avec l'Ecclésiaste, commenté par la tradition : « Un seul péché et un seul pécheur peuvent compromettre un bien immense (1) ».

Il est donc vrai que, si l'humanité forme un faisceau, ce faisceau ne peut être fortement lié que par le lien de la solidarité, chaque branche devant contribuer à la conservation du tout, les petites en se serrant autour des grandes, les grandes en protégeant les petites et en les abritant. De cette façon chacun répond de lui-même et des autres : de lui-même, par le libre arbitre ; des autres, par le double effort tenté en vue soit de la réalisation du bien, soit de l'empêchement du mal social. Telle est la signification des *deux* anges qui, d'après la légende, étendent la main sur la tête de l'homme qui s'est séparé de la communauté, en prononçant cette formule de malédiction : « Que celui qui s'est séparé des siens dans le malheur ne puisse jamais participer à leur bonheur (2)! »

(1) Ecclés., IX, 18. (2) Talmud, Taanith, 10.

§ 3. *Solutions traditionnelles de la question du malheur du juste mis en regard du bonheur du méchant.*

Nous disons bien *solutions traditionnelles*, attendu qu'on nous en offre plusieurs, que, pour plus de clarté, nous allons réduire à deux principales, en rapport avec la double rémunération, temporelle et éternelle. C'est, en effet, l'un des avantages logiques du dogme de la rémunération future que d'écarter, nous ne voulons pas dire de résoudre, la difficulté du malheur du juste opposé au bonheur du méchant. Cette anomalie, qui frappe tous les esprits, et contre laquelle on n'a jamais cessé de se récrier, ces protestations éloquentes de la prophétie et de la poésie sacrée, ces doutes élevés par la philosophie contre la réalité de la Providence, ce spectacle continuel du renversement violent de l'équité et de la justice divines, tout cela disparaît comme un nuage devant la théorie développée par la tradition au sujet des peines et des récompenses. C'est assez dire que celle-ci ne se fera pas faute de l'appliquer à la solution du problème; elle le fait sous les formes les plus variées, et nous en ferons connaître quelques-unes.

« Le monde, dit Raba, ne semble avoir été créé que pour « deux classes d'hommes: le monde actuel pour les pécheurs « endurcis, le monde futur pour les justes parfaits; la terre « pour Achab et consorts, le ciel pour R. Hanina ben Dossa et « ses pareils (1). »

« Que signifient ces paroles du Deutéronome : « Il (Dieu) paye « ses ennemis en face afin de les perdre; il ne diffère pas le « salaire de son ennemi, c'est en sa face qu'il le rembourse » (2)? « Ce sont des paroles étranges dont il nous serait interdit de « nous servir si elles ne se trouvaient dans l'Écriture. Elles « ont pour objet de nous faire considérer les récompenses ac- « cordées au méchant comme un fardeau dont Dieu a hâte de « se débarrasser; elles comparent Dieu à un patron qui jette-

(1) Talmud, Berachoth, 61.

(2) Deutér., VII, 10; Onkelos, paraph., *ibid.*

« rait vite à la face de l'ouvrier le salaire qui lui est dû. Mais « qu'on le sache bien : si Dieu se montre si pressé de rémuné- « rer ses ennemis, à qui il ne veut rien devoir, il se presse « beaucoup moins de récompenser ses amis, les justes. Ces « derniers n'ont rien à attendre dans ce monde ; pour eux, le « jour de la paye ne vient que demain, c'est-à-dire dans l'autre « vie (1). Tel est aussi le vrai sens de l'attribut de longani- « mité décerné à Dieu ; il signifie *deux fois longanime* (allu- « sion à la forme dualiste du terme אַפַּיִם). Oui, Dieu est dou- « blement longanime : longanime pour les justes, dont il re- « tarde la rémunération ; longanime pour les méchants, dont « il ajourne la punition jusqu'à l'autre vie (2).

« Comment faut-il entendre la double qualification : « Dieu de « vérité et sans iniquité » (3) ? *Dieu de vérité* signifie que Dieu « punit les justes sur cette terre pour la moindre peccadille au « même titre qu'il châtiera les méchants dans l'autre monde « pour la faute la plus légère. *Sans iniquité* veut dire que « Dieu rémunère les méchants en ce monde du moindre ef- « fort méritoire comme il récompense le juste dans l'autre « monde de toute velléité vertueuse (4). »

« Quel est le sens de ces paroles de l'Ecclésiaste : « Il est « des justes qui subissent le sort réservé aux méchants, et des « méchants qui jouissent de la félicité due aux justes » (5). Heu- « reux (allusion au mot אֲשֶׁר, qui se trouve au commencement « de ce texte, et qu'on interprète dans le sens de אַשְׁרֵי) le juste « qui est traité ici-bas comme le méchant le sera là-haut ; « malheur au méchant qui reçoit dans cette vie le salaire de « ses bonnes actions, réservé au juste pour l'autre vie (6). »

Sous cette expression multiple on découvre facilement la netteté de la doctrine. On ne saurait dire en termes plus précis, ce nous semble, que la rémunération réelle, récompense ou châtiment, n'existe pas dans ce monde sublunaire ; qu'elle

(1) Deutér., *ibid.*, *v.* 11 ; היום לעשותם מחר לקבל שכרן

(2) Talmud, Eroubin, 22 ; Talmud, Synhédrin, 111.

(3) Deutér., XXXII, 4.

(4) Talmud, Taanith, 11.

(5) Ecclés., VIII, 14.

(6) Talmud, Horaïoth, 10.

y apparaît tout au plus à l'état d'ébauche, corrigeant le juste de ses légers écarts, jetant au méchant pour ses rares dispositions au bien l'éclat des richesses, les plaisirs des sens, les satisfactions de la vanité, lui accordant cette ombre de félicité après laquelle il court de toutes ses forces: et partant, plus de difficulté, plus d'objection à tirer de la situation anormale du juste et du méchant. Chacun a ce qu'il mérite et dont il fait l'objet de sa poursuite : à celui-ci les biens de la terre, qu'il convoite si ardemment; à celui-là les vrais trésors, ceux qu'il désire avec la même ardeur, la béatitude, les félicités éternelles.

Voilà la première solution qui découle logiquement du principe de la rémunération future, tel qu'il est professé par la tradition. Cependant elle ne s'en est pas tenue là, elle n'a pas jugé à propos de s'y attacher exclusivement, et le sens pratique ne lui a fait défaut dans cette circonstance pas plus que dans d'autres. Comme il ne fut pas dans sa pensée de supprimer la rémunération terrestre, qu'elle l'admet dans une certaine mesure, notamment en ce qui concerne l'exercice des vertus sociales, auxquelles elle accorde des récompenses temporelles, elle devait encore en tenir compte dans la solution de la question; d'autant plus que l'expérience nous montre plus d'un juste heureux et maint impie malheureux sur cette terre. De là un genre de solution tout différent, que nous allons exposer.

Faisant remonter l'origine de la question jusqu'à Moïse, elle s'exprime ainsi : « La réponse à l'objection du malheur du « juste comparé au bonheur du méchant est l'une des trois « choses que le législateur sollicita de la bonté de Dieu et qui « lui furent accordées... « Fais-moi connaître tes voies, dit-il, « à Dieu (1) », c'est-à-dire, en d'autres termes, « Explique- « moi pourquoi il y a des justes heureux et des justes malheu- « reux, des méchants prospères et des méchants infortunés. » « Dieu lui aurait répondu : « Le juste heureux, c'est le juste « fils d'un juste; le juste malheureux, c'est le juste fils d'un

(1) Exode, XXXIII, 13.

« méchant; le méchant prospère, c'est le méchant fils d'un « juste; le méchant infortuné, c'est le méchant fils d'un mé- « chant. » Mais, objecte le Talmud, cette solution est-elle « bien admissible? n'est-elle pas diamétralement opposée à la « doctrine propre de Moïse sur la responsabilité individuelle, « repoussant toute solidarité entre le père coupable et le fils « innocent (1)? Aussi est-elle abandonnée et remplacée par « une classification plus rationnelle. Le juste heureux, c'est le « juste parfait; le juste malheureux, c'est le juste imparfait; le « méchant heureux, c'est le méchant incomplet; le méchant « infortuné, c'est le méchant complet. En terminant, le Talmud « a soin d'enregistrer l'opinion de R. Méïr, à savoir que cette « demande de Moïse resta sans réponse, ou, pour mieux dire, « Dieu lui aurait répondu que la chose dépend de son bon plai- « sir, et qu'il n'est pas donné à l'homme de la comprendre (2). »

Ce passage présente une lacune, que nous croyons devoir combler au moyen d'une autre citation. Évidemment la seconde solution, faisant reposer le bonheur du méchant et le malheur du juste sur le plus ou moins d'intégralité de leurs tendances vicieuses ou vertueuses, reste incomplète elle-même tant que nous ne sommes pas en position de déterminer les conditions de perfection et d'imperfection du juste comme du méchant. Heureusement nous les trouvons ailleurs clairement définies. — « L'Écriture, nous dit-on, parle souvent du juste bon et du « méchant mauvais. Est-ce qu'il y aurait par hasard des « justes qui ne soient pas bons et des méchants qui ne soient « pas mauvais? Oui, cela est. Le juste bon, c'est celui qui l'est « envers Dieu comme envers son prochain; mais il n'est pas « bon si, en remplissant ses devoirs envers Dieu, il ne se sou- « cie pas de ce qu'il doit à son prochain. Il n'en est pas autre- « ment du méchant : il est mauvais s'il manque à ses doubles « obligations, s'il viole tout à la fois les lois divines et humai- « nes; mais il n'est pas mauvais si, enfreignant les pratiques

(1) Voy. plus haut, même chapitre, § 2.

(2) Talmud, Berachoth, 7; Schemoth Rabba, sect. 45.

« religieuses, il obéit aux lois qui lui sont prescrites à l'égard « du prochain (1). »

On voudra bien remarquer tout d'abord que la tradition pose le problème plus largement que l'Écriture. En effet, il ne s'agit pas seulement du malheur du juste comparé au bonheur du méchant, mais d'une double anomalie, juste contre juste, méchant contre méchant. Ceci nous prouve une fois de plus que la tradition ne s'en tient pas à la spéculation pure, mais qu'elle aime à interroger l'expérience sensible dans la diversité de ses cas. Maintenant occupons-nous de la valeur spécifique de la double solution intervenue. Il est vrai, et nous l'avons dit, que la première semble avoir été abandonnée; on aurait tort cependant de la considérer comme tout à fait nulle et non avenue. Elle repose sur le principe de la solidarité des générations, c'est-à-dire sur un fond solide, dont les racines plongent dans la doctrine religieuse, dans l'histoire et dans l'ethnologie. Nous ferons observer en outre que, si la thèse est rejetée en ce qui concerne le juste fils du méchant et le méchant fils du juste, rejetée avec raison comme impliquant le sacrifice de la responsabilité personnelle à la solidarité de race, et, par suite, substituant la fatalité au libre arbitre, elle subsiste relativement au juste fils du juste et au méchant fils du méchant. Ne rentre-t-elle pas pleinement dans l'idée de stabilité que nous avons donnée pour base à la rémunération mosaïque et aux enseignements prophétiques sur le même sujet? Il se peut que le juste fils d'un juste ne soit pas plus heureux, matériellement parlant, qu'un juste sans aïeux ou qu'un méchant; mais à coup sûr son œuvre offre plus de gages de durée, les racines qu'elle a jetées dans le passé étant une garantie pour l'avenir. Or, d'après la doctrine biblique, la durée c'est le bonheur, la félicité qui a le plus d'analogie avec la béatitude éternelle. Nous en dirons autant du méchant fils du méchant : ce qui fait son malheur, ce ne sont pas toutes les souffrances directes ou les épreuves morales dont, rien ne le prouve du moins, il

(1) Talmud, Kidouschin, 40.

serait plus accablé que d'autres, que la certitude de la ruine, du néant, vers lequel il s'avance à grands pas et d'une façon inévitable. Il s'ensuit que la première solution n'est pas autre chose que la restitution sous une forme rajeunie de la théorie qu'il nous a semblé voir jaillir du texte de la Loi et des prophètes. Et quelle est cette théorie? C'est que prospérité et adversité, bonheur et malheur, se résolvent finalement en fragilité et en stabilité.

Quant à la seconde solution, à laquelle le Talmud paraît donner la préférence, attendu qu'elle ne soulève aucune réclamation, la valeur en est incontestable. Si l'interprétation que nous en avons donnée est véridique, elle ne serait rien moins que l'apothéose des vertus sociales, puisque sans elles il n'existe pas de juste parfait. Elle est aussi la consécration de ce principe général en matière de rémunération, principe que nous avons vu formulé par la Mischna (1), à savoir que les vertus sociales aboutissent à une double récompense, l'une céleste, l'autre terrestre et à titre d'usufruit. D'accord avec elle-même, la tradition ne l'est pas moins avec l'esprit du mosaïsme. L'exercice de la charité, du dévouement filial et social, a droit à une récompense immédiate, soit à la prospérité, soit à la considération publique. Pourquoi? Pour le même motif qui engagea le législateur à étayer ses récompenses spirituelles sur la possession des biens matériels. Et quel est ce motif? La garantie que les derniers offrent aux premières contre les altérations et les obstacles que font surgir les troubles de la vie physique. C'est ainsi que le juste parfait ou le juste qui est bon pour les hommes sera heureux, ou du moins devra l'être, ne fût-ce que pour ne pas être arrêté ou empêché dans son activité vertueuse. Ne serait-il pas fâcheux que le malheur, les épreuves, les souffrances, la misère, vinssent à mettre obstacle à ses efforts pour la multiplication des biens de la charité, en arrêter le cours, en tarir la source, au grand préjudice de l'adoucissement du paupérisme et du développement de la philantropie?

(1) Voy. plus haut, chap. 4, §§ 1 et 3.

Qu'est-ce, en définitive, que la bénédiction de Dieu, sinon l'octroi des biens en vue d'opérer le bien, comme la Loi révélée a soin de nous le dire : « Donne toujours à ton frère nécessiteux ; donne-lui sans mauvais sentiment ; car c'est bien pour cela que l'Éternel, ton Dieu, te bénira dans tous tes actes comme dans toutes tes entreprises (1). » Voulez-vous la preuve par le contraire? Écoutez le prophète lancer l'anathème contre ceux qui consacrent à *Baal* l'or et l'argent prodigués par Dieu (2).

Après avoir fixé le sens des solutions intervenues, et notamment de la seconde, il reste à se demander si c'est là le dernier mot de la tradition. Non, répondrons-nous franchement. Le dernier mot est probablement dans l'opinion exprimée par R. Meïr, à savoir que Dieu s'est réservé un certain pouvoir discrétionnaire à l'endroit de la répartition des biens et des maux parmi les hommes. Outre la double autorité du Midrasch et du Talmud, cette opinion a pour elle celle du traité d'Aboth, où elle est formulée théoriquement : « Nous ne comprenons, y dit R. Yanaï, ni le bonheur des méchants, ni le malheur des justes (3). » Elle est donc vraie, en ce sens du moins qu'il convient de l'opposer à toutes les solutions qui auraient la prétention de s'imposer comme absolues. Il n'en est aucune qui puisse s'adapter à l'universalité des hommes et des choses ; celle qui repose sur la distinction entre le juste parfait et le juste imparfait n'échappe pas à cette règle : évidemment elle est sujette à de nombreuses exceptions, et personne n'oserait soutenir que la pratique confirme la théorie sur tous les points. Que conclure de là? Que nous possédons des fragments de vérité, sinon toute la vérité. La tradition nous les donne pour ce qu'ils valent ; elle nous les livre comme des matériaux que nous pouvons et que nous devons utiliser, et semble nous dire : « Voilà ce que j'ai trouvé ; cherchez, étudiez, méditez, et vous trouverez à votre tour. Ne vous laissez pas décourager par l'impossibilité d'arriver à la vérité absolue, de pénétrer le secret de la Provi-

(1) Deutér., XV, 10.
(2) Osée, II, 10.
(3) Aboth, IV, 19.

dence ; sachez enfin que sur cette échelle invisible les degrés sont innombrables, mais chaque échelon franchi vous rapproche d'autant de la source de toute sagesse comme de toute justice. »

RÉSUMÉ DE LA DOCTRINE TRADITIONNELLE EN MATIÈRE DE RÉMUNÉRATION.

Récapitulons maintenant les points principaux de la doctrine traditionnelle, que nous venons d'envisager sous toutes ses faces, afin de fixer l'évolution dogmatique de la rémunération. La transformation du dogme est claire comme l'évidence, et son déplacement frappe tous les yeux. De la terre où Moïse l'avait placé dans sa doctrine officielle, nous venons de le voir prendre son essor vers les régions de l'éternité ; il semblerait parfois qu'il ait brisé pour toujours avec ce monde sublunaire, pour fixer sa résidence dans ce que l'on appellera plus tard *le royaume du ciel*. Est-ce un dogme nouveau qui se substitue au principe rémunérateur de Moïse et des prophètes ? Nous espérons avoir démontré que non : l'histoire, ce miroir fidèle des idées non moins que des faits généraux, nous a expliqué cette conversion ; elle nous a fait toucher du doigt la nécessité d'une situation politique nouvelle, exigeant de larges modifications dans la direction des esprits ; et ce sera l'éternel honneur des chefs du nouveau cycle de l'avoir compris. Ils n'ont pas altéré la doctrine du maître, ni détruit son objectif, nous voulons dire la création d'un peuple de Dieu réalisant sur terre un idéal moral et religieux qui pourra un jour servir de modèle à toute l'humanité. Plus que jamais, au contraire, ils ont revendiqué les titres d'Israël à la stabilité, à la suprématie pontificale. Ne sont-ce pas eux qui ont restitué la célèbre qualification de « Dieu grand, fort et redoutable », dans le seul but de rendre inébranlable la foi d'Israël dans ses destinées (1) ? Ce n'est donc que pour mieux atteindre ce but, et afin de le sous-

(1) Voy. notre Introduction générale, p. 74.

traire à l'influence délétère des maux, de la servitude, de l'oppression, de la persécution, de toutes ces cruelles épreuves que devait subir l'éternel champion du monothéisme, qu'ils usent de ce *pouvoir constituant* (1) que le législateur avait eu soin de déléguer aux prophètes, dont ils recueillirent la succession (2). Ils font donc appel au concours de la tradition primitive, opèrent en quelque sorte un quart de conversion, font passer le principe de la rémunération future de l'arrière à l'avant-garde de la religion. Quant à l'essence traditionnelle du nouveau principe, nous croyons l'avoir mise également hors de conteste, grâce à une double confirmation historique et dogmatique. Nous avons puisé la première dans le spectacle de la lutte plusieurs fois séculaire entre Pharisiens et Saducéens, lutte qui a pour champ clos la tradition et pour prix de la victoire cette même rémunération future conquise au profit des masses, et leur apportant, comme don de joyeux avénement, cette force de résistance contre laquelle viennent se briser les attaques les plus violentes comme les plus savantes. La seconde, la consécration dogmatique, nous l'avons trouvée d'abord dans l'exégèse rabbinique, si habile à rattacher la rémunération future à la lettre biblique, ensuite dans cet ensemble d'enseignements que nous avons reproduits et au moyen desquels la tradition reprend, pour la compléter, la thèse de l'Écriture sur la bonté de Dieu dans ses rapports avec sa justice, sur les mérites de la pénitence, sur la conciliation de la solidarité avec la responsabilité individuelle, enfin sur la solution du problème du malheur du juste comparé au bonheur du méchant. Qu'avons-nous découvert dans ce long examen, à quels résultats nous a-t-il fait aboutir? Ils se résument dans une concordance parfaite entre l'Écriture et la tradition : ce sont les mêmes données diversement exprimées, ici annoncées sur le ton seulement de l'inspiration prophétique et poétique, là confirmées, tantôt par l'argumentation logique, tantôt sous la forme allégorique et légendaire. Mais cette diversité, qui constitue l'originalité des deux inter-

(1) Voy. notre Révélation, p. 442-458. (2) Aboth, I, 1.

prètes de la religion, n'est pas contraire à l'unité de doctrine; elle conduit à quelque chose de mieux, à l'harmonie, qui est la poésie de l'unité. Il a été clairement démontré que la corrélation entre les deux doctrines est aussi étroite que possible : car, si la rémunération future, enseignée par la tradition, admet, conserve, rajeunit tous les éléments de la rémunération mosaïque, notamment la spiritualité, la stabilité et la collectivité, celle-ci de son côté conduit sans effort, sans peine, par un chemin droit et direct, aux récompenses éternelles. « Ce Dieu, c'est notre Dieu à jamais, s'écrie le psalmiste; il nous conduit doucement à l'immortalité (1). »

CHAPITRE VI. — De la rémunération suivant l'école théologique.

§ Ier. *Saadia.*

Ce théologien traite de la rémunération sous ses trois aspects principaux, savoir : 1° de la rémunération en général; 2° de l'anomalie du malheur du juste et du bonheur du méchant; 3° de la rémunération future. Il y consacre deux traités complets de son livre dogmatique : le cinquième, affecté aux deux premiers points, et le neuvième, réservé à tout ce qui concerne les peines et les récompenses. Nous diviserons donc son exposé en trois parties, que nous allons reproduire successivement. »

I.

De la rémunération en général (2). — «Dieu nous a révélé que « les actes d'adoration de l'homme, lorsqu'ils sont nombreux, « sont qualifiés de méritoires, de même que ses actes de

(1) Psaumes, XLVIII, 15.
(2) Les Croyances et les Opinions, cinquième traité, Du mérite et du démérite.

« désobéissance, devenus fréquents, sont taxés de cou-
« pables ; puis, que tous ces faits sont notés par lui (1) ; et puis
« encore, qu'ils exercent une influence directe sur l'état de
« notre âme, que, suivant leur nature, ils souillent ou purifient.
« C'est pourquoi il est dit si souvent : « L'âme porte son
« péché (2) ». S'il arrive parfois que les hommes ignorent la
« portée de leurs actes, Dieu la connaît toujours (3). Cherchant
« ensuite la cause de cette difficulté qu'éprouve l'homme à
« faire la juste appréciation de ses propres œuvres, l'auteur
« s'exprime ainsi : On n'ignore pas qu'il existe pas mal d'arts
« et de sciences peu accessibles au vulgaire, qui est incapable
« d'en saisir les qualités ou les défauts. Telles sont la numis-
« matique, la physiognomonique, la médecine, la bijouterie.
« En général, plus un art est fin et compliqué, plus les imper-
« fections qu'il recèle échappent au commun des hommes, ne
« devenant perceptibles que pour ses familiers. De ces pré-
« misses il est facile de conclure que les défauts de l'âme, que
« les péchés et les iniquités qui la défigurent, peuvent rester
« invisibles pour leurs auteurs, puisqu'ils ne tombent pas
« sous leurs sens ; mais ils ne sauraient être cachés à Dieu, au
« créateur des âmes. L'âme, en effet, est une substance *quasi-*
« *spirituelle* (4), plus pure que celle dont sont faits les astres. Ne
« pouvant la saisir avec nos organes, comment percevrions-nous
« les mobiles qui la font agir et dévier ? Dieu seul le sait, de
« même qu'en sa qualité d'auteur des sphères célestes il con-
« naît ce qui en ternit l'éclat et en altère la pureté (5). L'âme
« est donc pour Dieu un véritable flambeau, qui lui sert à
« sonder les réduits les plus cachés du cœur, une sorte de
« creuset où l'on vérifie les matières d'or et d'argent (6).

« Il se passe à l'égard de nos actes un phénomène singulier,
« extraordinaire, qu'il importe de constater. Voici deux ali-
« ments également propres à sustenter et à délecter le corps,

(1) Jérémie, XXXII, 19.

(2) Lévit., V, 1 et 17; XX, 17, 19 et 20.

(3) Jérémie, XVII, 10.

(4) Nous traduisons *quasi-spirituelle*, puisque l'auteur la compare à la matièr céleste.

(5) Job, XV, 15; XXV, 5.

(6) Prov., XVII, 3; XX, 26.

« et cependant l'un est permis et l'autre prohibé! Voici encore « deux unions matrimoniales, objet du même désir et d'une « égale jouissance, et pourtant l'une est licite, l'autre illi- « cite (1)! Un autre phénomène moral, c'est que les bonnes « actions éclairent et illuminent l'âme, au lieu que les péchés « en ternissent l'éclat (2). Aussi Dieu a-t-il daigné, dans sa « bonté, nous avertir qu'il tient un registre de tous nos faits « et gestes, bons ou mauvais (3). Cette image d'un grand « livre tenu par la justice divine est aussi ingénieuse que vraie. « N'est-ce pas par l'écriture que nous fixons nos pensées, que « toute idée vient se traduire dans un signe correspondant, que « nous arrêtons nos comptes, que nous enregistrons les événe- « ments dignes de passer à la postérité? Comment donc la sa- « gesse éternelle ne saurait-elle pas, même sans note au regis- « tre, conserver le souvenir de tout? C'est donc une *expression* « *figurée*, par laquelle on a voulu nous donner une idée de « cette faculté que Dieu possède de se rappeler partout et « toujours l'universalité des faits et des existences.

« Une autre chose que Dieu a tenu à nous révéler, c'est que « ce monde est le monde de l'activité, comme le monde à venir « est celui de la rémunération, où chacun sera récompensé « selon ses œuvres, et que ce monde futur ne sera une réalité « qu'au moment où tout ce qui doit être appelé à l'existence « aura fourni sa carrière (4), ainsi que nous l'exposerons dans « le neuvième traité de ce livre. Ce n'est pas à dire qu'il n'y « ait déjà ici-bas, dans une certaine mesure, récompense pour « le bien et punition pour le mal. Oui, il y a une rémunération « terrestre, comme *spécimen* de celle qui est réservée pour le « jour du jugement dernier; nous en avons la preuve dans « l'exposé des bénédictions et des malédictions du Deutéro- « nome, appelées *signes* et *manifestations* (5). Mais il n'en est

(1) Prov., XVI, 1; XXI, 2.
(2) Job, XXXIII, 29; Ps., XLIX, 20.
(3) Malachie, III, 16; Isaïe, LXV, 6.
(4) Ecclés., III, 17.
(5) Deutér., XXVIII, 46; Psaumes, LXXXVI, 17.

« pas moins certain que la récompense des justes leur est réser-
« vée pour le monde futur (1).

II.

Des diverses catégories de justes et de méchants. — « Après « ce préambule, Saadia aborde le sujet proprement dit, et com- « mence par la classification des justes et des impies. Il les « range sous les dix chefs suivants : 1° le juste, 2° le mé- « chant, 3° l'adorateur, 4° le rebelle, 5° le parfait, 6° l'im- « parfait ou le négligent, 7° le pécheur, 8° le perverti, 9° le pé- « nitent, et 10° l'apostat. 1° Le juste, c'est celui chez qui la « somme des mérites l'emporte sur celle des démérites; 2° le « méchant, c'est l'homme chez qui, tout au contraire, c'est le « mal qui fait pencher la balance. Exemple : Josaphat et Ezé- « chias, rois de Juda, sont appelés justes bien qu'ils eussent « commis des fautes qui leur valurent des réprimandes (2); « Jéhu et Zédécias sont nommés méchants quoique le pre- « mier eût détruit les autels de Baal et que le second eût sauvé « le prophète Jérémie. Voici comment Dieu procède à l'égard « du juste et du méchant : l'un et l'autre ils reçoivent dans ce « monde la juste rémunération de la minorité de leurs actions, « et dans le monde futur le salaire de la majorité de leurs « œuvres. C'est la force des choses qui l'exige ainsi, attendu « que dans l'autre vie il n'y a plus ni changement ni avance- « ment, chacun y gardant éternellement sa position et son « rang (3). On comprend donc que la rémunération terrestre « ne peut s'appliquer qu'au plus petit nombre de nos actes, « bons ou mauvais (4). Nous en avons un frappant exemple « dans la punition infligée à Moïse et à Aaron pour une faute « unique : ils sont condamnés à laisser leurs os dans le dé- « sert (5). D'un autre côté, Abia, fils du roi Jéroboam, reçoit « sur cette terre la récompense de la seule action méritoire

(1) Deutér., XXXII, 34.
(2) II Chron., XIX, 2; XXXII, 25.
(3) Daniel, XII, 2.
(4) Deutér., VII, 9 et 10.
(5) Nombres, XX, 10.

« qu'il ait jamais réalisée (1). Il s'ensuit que le juste peut être « malheureux toute sa vie en expiation de ses nombreux péchés, « tant qu'ils ne l'emportent pas en nombre sur ses vertus, et le « méchant pourra devoir à une forte quantité de bonnes œu- « vres (dépassée toutefois par le nombre de ses méfaits) toute « une vie de prospérité (2). Cette règle souffre cependant une « exception : elle cesse d'être applicable quand le juste ou le « méchant réagit contre le passé, proteste contre sa conduite « antérieure, soit en bien, soit en mal. Dans ce cas, le juste perd « le bénéfice de toutes ses bonnes actions déjà enregistrées, et « le méchant, grâce à une pénitence sincère, à un repentir qui « tend à effacer les fautes commises, arrive à les faire rayer du « livre du souvenir. Telle est du moins la théorie développée « par Ezéchiel et adoptée par la tradition (3). Cette dernière « éventualité produit un fait moral qui mérite une attention « sérieuse. Il peut arriver, en effet, qu'un juste à qui la ré- « compense de ses vertus était naturellement réservée pour le « monde futur vienne tout à coup à changer radicalement de « conduite, qu'il se livre à la plus violente réaction contre son « propre passé, et que, par ce changement de front qui le trans- « forme en méchant dans toute l'acception du terme, il va re- « cevoir ici-bas la rétribution de ses bonnes œuvres. Le « *profanum vulgus*, les masses grossières et ignorantes, n'en- « tendant rien à la loi de la rémunération, stupéfaites de cette « prospérité qu'elles voient coïncider avec la chute morale du « juste, se hâtent d'en conclure que le vice et le péché sont « profitables. En réalité il n'en est rien, et tout se passe con- « formément à la stricte justice : cette prospérité matérielle est « la conséquence logique de la dégénérescence du juste ; elle « n'est pas autre chose que la faible et triste compensation des « biens célestes qui lui étaient réservés et qu'il perd par sa « conversion. Dans un sens opposé, il peut arriver encore que « le méchant, qui ne devait expier ses nombreuses fautes que

(1) I Rois, XIV, 13.
(2) Talmud, Kidouschin, 40.
(3) Ézéchiel, chap. 18 et 33. ; Talmud, Kidouschin, *l. c.*

« dans l'autre monde, se mette à opérer un brusque et complet « revirement, auquel vient correspondre un changement équi- « valent dans les dispositions providentielles à son égard. « Qu'en résulte-t-il alors? Que ce méchant repentant reçoit « immédiatement la punition des fautes qu'il ne devait subir « que dans l'autre monde, de façon que, ses épreuves et ses « malheurs coïncidant avec son retour au bien, le commun des « mortels, frappé de cette simultanéité du repentir et du mal- « heur, ignorant que cette adversité succédant à la prospé- « rité, loin d'être la conséquence de l'amendement du coupa- « ble, n'est au contraire que l'expiation de sa vie antérieure, « d'un passé qui maintenant doit être expié sur cette terre, « criera à l'anomalie, au renversement de la justice. Il importe « donc de se bien pénétrer des catégories que nous venons de « tracer; on y trouvera la solution de bien des doutes et des « difficultés, la foi dans la justice divine (1). L'auteur insiste « de nouveau sur ce principe, que la réaction violente, vir- « tuelle et réelle contre le passé, a pour effet de supprimer ce « passé, vertueux ou coupable; la pénitence, dans le premier « cas, le repentir inverse, dans le second, produisent ce mi- « racle. « Les malheurs du juste, dit-il ensuite, peuvent être « de deux sortes : 1° l'expiation des fautes légères et en petit « nombre qu'il a réellement commises, comme il vient d'être « établi; 2° ou bien une épreuve qu'il plaît à Dieu de lui im- « poser, et dont il le récompensera plus tard (2). Mais il est « bon de savoir que Dieu ne fait subir ce genre d'épreuve qu'à « ceux dont il connaît la force morale. Sans utilité pour les « hommes qui ne savent pas souffrir, l'épreuve dont le juste « triomphe contient une leçon d'une haute importance. Elle « révèle aux hommes la raison d'être de l'élection des justes, « pourquoi ils sont chers à Dieu, ainsi que cela découle des en- « seignements du livre de Job. Il existe une distinction essen- « tielle entre ces deux sortes de souffrance. Quand le malheur « est un châtiment, Dieu fait savoir aux hommes pour quels

(1) Job, XVII, 9. (2) Psaumes, XI, 5.

« motifs il les punit, pour peu qu'ils tiennent à le savoir (1);
« mais si c'est une épreuve, Dieu en cèle la cause, lors même
« qu'on la lui demande. Nous voyons, par exemple, que Dieu
« s'abstient de répondre à Moïse lorsqu'il se plaint de la cruelle
« servitude d'Israël (2). Dans ce cas, Dieu refuse donc de ré-
« pondre afin de laisser à l'épreuve toute sa valeur, laquelle
« serait considérablement amoindrie si l'homme savait perti-
« nemment ce que c'est, s'il était prévenu qu'au bout de cette
« épreuve est la récompense. Ainsi les souffrances, même du
« juste parfait, n'ont rien d'irrationnel, puisqu'elles lui valent
« une ample compensation ; elles sont de même nature que
« celles des pauvres et innocents nourrissons, qui à coup sûr en
« seront dédommagés ; elles ressemblent aux corrections qu'un
« père sage inflige à ses enfants dans le seul but de les pré-
« server de certains défauts, ou à l'amère médecine que l'on
« prend pour se guérir radicalement (3). « Passant à la pros-
« périté du méchant, l'auteur l'explique par sept motifs.
« 1° C'est un impie que Dieu sait devoir un jour revenir à lui;
« Dieu use donc de longanimité pour lui laisser le temps de se
« préparer à la pénitence. Tel on nous montre le roi Manassé,
« qui ne fit sa conversion qu'au bout de vingt-deux ans.
« 2° C'est un juste qui doit naître de ce méchant. C'est ainsi
« que l'impie Achaz fut épargné à cause de son fils Ézéchias,
« Amôn, grâce à son fils Josias. 3° C'est Dieu lui-même
« qui fait du méchant l'instrument de sa vengeance, comme,
« par exemple, lorsqu'il appelle Assur la verge de sa colère (4).
« 4° C'est un juste qui intercède pour le méchant, trouvant son
« intérêt dans la conservation de ce dernier. Exemple : Lot
« sollicitant la grâce de la ville de Zoar afin de s'y établir (5).
« 5° C'est Dieu qui tient à rendre le châtiment du méchant
« plus terrible et plus exemplaire. Exemple : Pharaon échappe
« aux dix plaies dont l'Égypte est frappée, mais il finit par être

(1) Jérémie, V, 19.
(2) Exode, V, 22.
(3) Deutér., VIII, 5; Prov., III, 12.
(4) Isaïe, X, 6.
(5) Genèse, XIX, 20 et 21.

« submergé, lui avec toute son armée, dans les eaux de la mer « Rouge. A ce propos il importe de faire remarquer que c'est « pour connaître ces différents motifs, et nullement pour ré- « criminer contre Dieu, que Jérémie pose la question du bon- « heur du juste (1), à laquelle Dieu répond par le cinquième « motif, lui faisant savoir que ce bonheur aboutira à l'aggra- « vation de la punition (2). — Troisième catégorie. L'*adora-* « *teur* (de Dieu) est celui qui s'attache à un commandement « unique, qu'il ne violera de sa vie. Tel est l'homme qui ne « manquera jamais à la prière quotidienne, qui s'abstiendra « constamment de toute acquisition illégitime, qui restera in- « variablement fidèle au devoir de la chasteté. C'est à cette ca- « tégorie de justes que la tradition promet le bonheur (3). Mais « le nom d'adorateur ne saurait être donné à quiconque ne « pourra justifier d'un seul commandement jamais transgressé. « — Quatrième catégorie. Le rebelle est celui qui s'attaque « systématiquement à telle ou telle prescription religieuse; « c'est le *Meschoumad* (משומד) de la tradition. — Cinquième « catégorie. Le *parfait*, c'est l'homme qui observe toutes les « lois, affirmatives et négatives, sans en négliger le moindre « détail. Ici l'auteur croit devoir combattre l'assertion d'après « laquelle le juste parfait n'existerait pas; mais si cela était, le « sage ne nous proposerait pas un idéal irréalisable. Les textes « qu'on a produits à l'appui de cette assertion ne prouvent « rien. Sur quoi s'appuie-t-elle? Est-ce sur les sacrifices ex- « piatoires pour fautes inconnues (4)? Ils ne sont offerts que « conditionnellement. Est-ce sur la déclaration de l'Ecclésiaste « qu'il n'y a pas de juste qui n'ait jamais péché (5)? Dans « l'opinion de l'auteur cela ne veut pas dire qu'il n'y a pas de « juste parfait, mais seulement que le juste n'a pas le pouvoir « *de créer le bien*, il peut le choisir là où il existe et le faire « prédominer sur le mal (?). — Sixième catégorie. Le *négligent*

(1) Jérémie, XII, 1.
(2) *Ibid.*, *v.* 4.
(3) Kedouschin, chap. Ier, Mischna; Talmud, *ibid.*, 41.
(4) Nombres, XXII, 28.
(5) Ecclés, VII, 20.

« est celui qui met peu d'empressement à s'acquitter des prescriptions actives, telles que les Thephilin, les Tsitsith, la Sukka, le Loulob, le Schofar, etc. — Septième catégorie. On appelle *pécheur* celui qui viole les défenses qui n'entraînent pas la peine de mort, les prohibitions alimentaires par exemple. — Huitième catégorie. Est nommé *perverti* celui qui transgresse les défenses entraînant la peine de mort, soit céleste (Careth), soit terrestre et juridique. — Neuvième catégorie. L'*apostat* est celui qui ne croit pas en Dieu. Il y a trois sortes d'apostasies : 1° laisser le culte de Dieu pour le culte des idoles; 2° n'adorer ni Dieu ni faux dieu, rester sans religion (1); 3° faire semblant de croire, quand on a un cœur incrédule et une âme sceptique (2). Dans la tradition on qualifie ce dernier de violateur du nom de Dieu (מחלל שם שמים). Tous les coupables que nous venons d'énumérer, dit l'auteur, quelle que soit d'ailleurs la gravité de leurs fautes, sont susceptibles de pardon, dans ce monde comme dans le monde futur, à l'exception toutefois des violations formellement qualifiées d'impardonnables, qui ne sauraient rester impunies. — Dixième catégorie. Le *pénitent*, c'est l'homme qui accomplit les actes de la pénitence, au nombre de quatre : 1° l'abandon du mal, 2° le repentir, 3° la sollicitation du pardon, 4° la ferme résolution de ne plus retomber dans les fautes passées. L'auteur croit trouver ces quatre conditions formulées dans un texte prophétique (3). Il insiste particulièrement sur la quatrième condition, la résolution de ne plus pécher, qu'il considère comme féconde en bons résultats, lors même que la contrition ne serait pas suivie d'un changement radical de conduite ; elle n'en a pas moins pour effet de nous détacher peu à peu des choses mondaines, de nous suggérer des remèdes contre notre faiblesse, de nous faire songer à la mort et à ce qui s'ensuit, savoir « la dissolution du corps devenant la proie du ver rongeur, le juge-

(1) Job, XXI, 14.
(2) Psaumes, LXXVIII, 36.
(3) Osée, XIV, 2-5.

« ment dernier, le châtiment. » A ces quatre conditions essen-
« tielles de la pénitence il convient d'ajouter trois actes, qui
« sont : 1° surcroît de prières, 2° surcroît de bonnes œuvres,
« 3° efforts constants pour ramener les autres dans la voie du
« bien (1). La résolution de ne plus pécher a encore ceci de
« bon qu'elle est agréée de Dieu, dût-elle ensuite être étouffée
« par la passion, qui nous porterait à de nouveaux égarements,
« et n'importe le nombre des revirements du pécheur. Ici l'au-
« teur s'ingénie à faire abonder dans son sens un texte prophé-
« tique qui paraît contredire sa thèse, en déclarant que Dieu
« pardonne trois fois, mais pas davantage (2). »

Saadia se livre ensuite à un véritable exercice casuistique au sujet des peines et des récompenses, tant éternelles que terrestres. Il établit des divisions, des subdivisions, des gradations, pour le vice comme pour la vertu. C'est un genre d'exercice qui appartient plutôt à un cours de morale qu'à la théologie; aussi nous abstiendrons-nous de l'y suivre?

III.

De la rémunération future. — « Saadia (3) essaye d'asseoir
« le principe de la rémunération future sur trois sortes de
« preuves, tirées de la raison, de l'Écriture et de la tradition.
« Il expose les preuves rationnelles, au nombre de cinq princi-
« pales. 1° Ce que nous savons de la sagesse, de la puissance
« et de la bonté suprême, pour nous convaincre que la somme
« de bonheur départi à l'homme sur cette terre ne peut être le
« dernier mot de notre destinée. Notre félicité terrestre est si
« peu de chose; partout le mal à côté du bien, la peine et l'af-
« fliction côtoyant le plaisir et la joie, la somme des maux
« l'emportant généralement sur celle des jouissances. Il est,
« par conséquent, inadmissible que la sagesse infinie ait assi-
« gné à l'homme pour but final cette vie si pleine de contrastes

(1) Ps. LI, 15; Prov. XVI, 6.
(2) Amos, II, 1.
(3) Les Croyances et les Opinions, neuvième traité, Des récompenses et des peines.

« et d'anomalies ; évidemment elle lui en a réservé une autre,
« où il trouvera la vraie béatitude. 2° Inquiétude et agitations
« qui remplissent cette vie. Sur cette terre l'âme n'a ni trêve
« ni repos, ne jouit jamais d'une satisfaction complète, tou-
« jours traversée par des soucis, par des phénomènes irritants;
« ni la gloire ni les grandeurs ne sont faites pour nous conten-
« ter. D'où viennent ces désirs et ces ardeurs insatiables, si-
« non du pressentiment que nous avons d'une destinée fu-
« ture, destinée infiniment supérieure à celle qui est notre lot
« ici-bas, cause réelle de toutes nos impatiences comme de nos
« aspirations vers un monde meilleur. 3° Les actions blâmées
« par la raison. Tant qu'elles restent inassouvies, nos passions
« excitent en nous des sentiments pénibles et douloureux. Mais
« pourquoi Dieu nous impose-t-il ces privations, ce frein
« cruel, si nous n'avions aucun bien, aucune récompense à es-
« pérer de ces victoires remportées sur nous-mêmes ? D'un au-
« tre côté, Dieu nous a implanté l'amour du bien, de l'équité,
« de la droiture, et cependant la stricte observation de ces ver-
« tus nous attire fréquemment l'inimitié de nos semblables,
« lorsque, par exemple, nous faisons rendre gorge aux préva-
« ricateurs, ou quand nous empêchons notre prochain de se li-
« vrer à la fougue de ses passions. Dieu ne nous exposerait pas à
« la haine de notre prochain, s'il n'avait pas le dessein de nous
« en dédommager amplement plus tard. 4° Oppresseurs et op-
« primés. La société semble se partager entre gens qui oppri-
« ment et gens qui sont opprimés. Se peut-il que la justice di-
« vine n'ait pas fixé le temps et le lieu où les uns et les autres
« recevront le juste salaire de leur œuvre ? 5° La mort égale
« pour tout le monde. Assurément la mort frappe de la même
« façon et celui qui a tué une fois et celui qui a été vingt fois
« assassin, celui qui a commis un seul adultère et celui qui en
« a commis vingt. Où est la justice, où est l'équité, si tout finit
« dans ce monde?

« Preuves bibliques. — 1° Isaac, Daniel et ses trois amis, se
« vouent également à la mort pour l'amour de Dieu. Pourquoi
« ce mépris de la vie, s'ils n'avaient pas foi dans les récom-

« penses futures ? 2° Ici l'auteur répond à la grave objection « contre la rémunération future tirée du silence de l'Écriture, « où l'on ne parle que des rétributions terrestres (1). D'abord, « dit-il, il n'est pas exact de soutenir que la rémunération fu- « ture n'y brille que par son absense. La Bible appuie davan- « tage sur les peines et les récompenses temporelles pour deux « motifs. D'abord la rémunération future n'est pas quelque « chose qui tombe sous les sens ; elle n'est saisissable que pour « l'intelligence à laquelle il suffit d'une simple indication, et « la religion a mieux aimé s'en reposer sur le degré de com- « préhension de chacun. Ensuite c'est le propre de la langue « sacrée de parler longuement de ce qui est annoncé comme « prochain, immédiat, mais très-sobrement des faits relégués « dans un lointain obscur. Il y avait urgence à éclairer Israël « sur ce qu'il aura à espérer ou à craindre pendant son établis- « sement prochain dans la terre sainte ; aussi l'Écriture décrit- « elle avec complaisance les prospérités attachées à cette rési- « dence, la pluie, la fécondité, les biens de la terre, se conten- « tant d'une simple allusion aux récompenses éloignées. Une « preuve péremptoire du caractère purement local de ces biens « matériels, c'est que Moïse, lui le juste parfait, n'y eut au- « cune part, puisqu'il mourut dans le désert. L'histoire nous « en offre un autre exemple dans le prophète Élie, qui appelle « la bénédiction divine sur la farine et l'huile de son hôtesse, « et qui ne sait trouver un morceau de pain pour lui-même. « Qui était plus digne que Moïse et Élie d'être heureux, si le « bonheur consistait dans la possession des biens terrestres ? « 3° Longtemps après sa mort, Élisée ressuscite un cadavre « que le hasard de l'inhumation met en contact avec ses osse- « ments. Comment Élisée pouvait-il effectuer au profit d'autrui « une résurrection qui n'existerait pas pour lui-même ? 4° So- « dome est changé en lac de bitume. Si tout se soldait ici-bas, « il devrait en arriver autant à tous les criminels. 5° Tandis « qu'Israël ne cesse d'être l'objet des sévérités de Dieu à cause

(1) Lévit., XX, 3-13 ; Deutér., XXVIII, 1-14.

« de ses nombreuses défections, les peuples idolâtres ne su-
« bissent pas le moindre châtiment. Pourquoi cette différence de
« procédés de la part de Dieu, si tout se paye dans cette vie?
« 6° Comment concilier avec la justice de Dieu ces grandes ca-
« tastrophes où périssent jusqu'aux enfants à la mamelle, — le
« déluge, l'extermination des Madianites, — s'il n'y avait pour les
« innocents nulle compensation après la mort? — De ces preuves
« indirectes l'auteur passe aux preuves directes, aux indications
« plus ou moins transparentes de la rémunération future.
« 1° L'usage ou la règle passée dans l'Écriture d'appeler *vie*
« les fruits de la sagesse et de la religion, comme aussi de
« qualifier de *mort* les résultats de la sottise. Évidemment il
« ne saurait être question ici de vie et de mort physique, où
« tout est égal pour le juste et pour le méchant; il ne peut s'a-
« gir que de la vie future et éternelle (1). 2° La déclaration
« formelle que des récompenses sont réservées aux justes et
« des peines aux méchants (2). 3° La mention répétée d'un
« livre où se trouvent minutieusement enregistrés les actes de
« chacun (3). 4° L'avertissement donné aux hommes qu'il y
« aura un *lit de justice* où chacun recevra selon ses œuvres (4).
« 5° Les nombreux textes bibliques où il est fait mention de la
« justice et de l'équité de Dieu (5). 6° L'annonce que Dieu a
« fixé un jour pour la rémunération (6). 7° La qualification de
« bien (טוב) donnée aux récompenses futures, et l'assurance que
« les méchants n'y participent pas (7). L'auteur place ici une
« observation de la plus haute importance. « Si quelqu'un, dit-
« il, voulait interpréter les textes susvisés dans un sens autre
« que celui de la rémunération future, nous lui dirons tout
« simplement que cela ne se peut pas; car, ayant été démon-

(1) Lévit., XV, 5; Ézéchiel, VIII, 20; Prov., VIII, 35 et 36, et *passim*.

(2) Néhémie, VI, 14; XIII, 31; Prov., X, 7; Isaïe, LVIII, 8; Deutér., VI, 15; XXIV, 13.

(3) Exode, XXXII, 32; Ps., LXIX, 29; Malachie, III, 16; Isaïe, LXVIII, 6.

(4) Genèse, IV, 7; Ecclés., III, 7; Psaumes, XIV, 5; XXXVI, 19.

(5) Deutér., XXXII, 4; Psaumes, CXLV, 19; IX, 8 et 9; CXIX, 91; Prov., V, 21; Ecclés., XII, 14; Zéphania, I, 14 et 15.

(6) Zéphania, II, 1 et 2.

(7) Deutér., V, 26; Psaumes, XXXI, 20; Ecclés., VIII, 12 et 13.

« tré que la raison l'admet nécessairement, l'*interprétation*
« *conforme à la raison est la seule vraie*, *tout comme celle*
« *qui n'y est pas conforme est*, *par cela même*, *nulle et non*
« *avenue.* »

« Preuves tirées de la tradition. — Les larges développements
« donnés par la tradition au dogme de la rémunération fe-
« raient un gros livre, si l'on voulait tout citer; il se borne
« donc à quelques passages pris au hasard (1). A ces preuves
« multipliées vient s'ajouter la tradition primitive, immuable
« et irréfutable, article de foi pour tout Israël. »

APPRÉCIATION
DE L'OPINION DE SAADIA SUR LA RÉMUNÉRATION.

Ainsi que nous l'avons indiqué, l'opinion de Saadia roule sur les trois points principaux du dogme : rémunération en général, malheur du juste et bonheur du méchant, rémunération future. Mais c'est le troisième point qui est le pivot de toute sa thèse, qui supporte tout l'édifice de sa démonstration. En effet, il n'attend pas le neuvième traité, spécialement consacré aux peines et aux récompenses futures, pour expliquer sa thèse; mais déjà dans le cinquième, où il traite du mérite et du démérite, il fait intervenir l'autre monde, avant même d'en avoir démontré la réalité. Nous ne voulons pas trop insister sur cette absence de logique dans la coordination des matières, qu'il fallait cependant signaler; nous nous bornerons à examiner rapidement cet exposé de principes :

1° Envisageant d'abord la rémunération dans ses rapports avec la justice divine, il établit ces catégories que nous venons de faire connaître et dans lesquelles il cherche à ranger presque tous les actes possibles. C'est moins une discussion théori-

(1) Aboth, IV, 21 et 22; Talmud, Berachoth, 17; Talmud, Synhédrin, 90; Onkelos, sur Deutér., XXXIII, 6 et 21.

que qu'une analyse minutieuse de toutes les manifestations de l'activité humaine. Cette classification n'est pas irréprochable; elle n'est pas même toujours d'accord avec la Tradition, quand il juge à propos de la prendre pour point d'appui. Nous aimons mieux la division générale adoptée par celle-ci et qui réduit les fautes à trois classes, suivant qu'elles sont involontaires, volontaires ou préméditées. Il ne faut pas d'ailleurs trop raffiner dans ces matières; on risque fort de réduire la morale en miettes et de tomber dans le casuitisme, comme il est arrivé à l'auteur lui-même en poussant l'analyse jusqu'au bout.

Ces réserves, que nous croyons justes, étant faites, nous appellerons l'attention sur la partie de l'exposé qui traite de la question du malheur du juste et du bonheur du méchant. Tout en adoptant la solution qui prévaut dans le Talmud et qui remet la rémunération au monde futur, il s'évertue de justifier l'anomalie même sur cette terre. Saadia y déploie de nouveau les ressources de cette finesse, ou, pour mieux dire, de cette subtilité qui caractérise son argumentation. On aura remarqué la manière dont il s'y prend pour expliquer l'étrange coïncidence du malheur avec le repentir, du bonheur avec la désertion du bien et du vrai. Nous conjecturons cependant que, si les choses se passent ainsi, c'est dans les champs de l'hypothèse bien plus que dans ceux de la réalité; et nous sommes d'autant plus autorisé à faire cette conjecture que l'auteur, si prompt, si habile à fonder ses assertions sur des textes bibliques et des faits historiques, s'abstient de rattacher celles-ci soit aux uns soit aux autres; or, c'est presque un axiome que les spéculations qui ne reposent ni sur la Loi ni sur l'histoire sont dépourvues de valeur théologique. Il est plus heureux dans les motifs qu'il allègue pour justifier le bonheur du méchant, et qu'il puise dans l'étude approfondie de l'Écriture. Ce qui nous intéresse le plus ici au point de vue du dogme, et que nous nous faisons un devoir de signaler, c'est que, malgré l'énorme prépondérance accordée à la rémunération future par Saadia, il multiplie ses efforts pour lever la contradiction, pour résoudre le problème de cette vie sans préjudice de la solution de l'autre

monde. Déjà nous avons observé le même fait dans l'exposé de la doctrine traditionnelle. Nous y voyons la confirmation du principe que nous avons posé, à savoir qu'il n'est pas possible d'écarter complétement la rémunération terrestre, à moins de méconnaître l'esprit de la révélation mosaïque. La tradition et la théologie s'en sont parfois éloignées, poussées par la logique de leur système; mais elles y sont toujours ramenées par leur haute intelligence des textes. Il faut encore noter l'importance attachée par l'auteur au fait de la pénitence et la place qu'il lui assigne dans le domaine de la rémunération. Prenant à la lettre le principe d'Ézéchiel commenté par la Tradition, il reconnaît à la pénitence cette faculté de supprimer le passé, soit en mal, soit en bien, c'est-à-dire que la réaction morale contre ce passé peut nous faire perdre le bénéfice de ses vertus, aussi bien que nous décharger du poids de ses crimes. A cet égard, il est le continuateur de l'enseignement des deux cycles précédents, qu'il revêt de la nouvelle forme dogmatique.

2° Mais où nous retrouvons la vraie manière de l'auteur et ses procédés démonstratifs, c'est dans l'exposé théorique de la rémunération future. En véritable chef d'école, fondateur de la théologie, il joint les preuves rationnelles aux preuves religieuses. Non pas que nous prétendions exagérer la valeur des premières; nous reconnaissons que ce ne sont pas des preuves directes, elles sont plutôt négatives qu'affirmatives. Mais, pour être juste, il faut reconnaître aussi que la raison n'en connaît guère d'autres. Elles ont été recueillies par la philosophie et par la morale, qui y ont peu ou rien ajouté : c'est toujours, aujourd'hui comme alors, la démonstration du fameux « si tout meurt avec nous (1) ». Aussi remarquons-nous avec satisfaction qu'en passant aux preuves bibliques, il les divise en deux séries et s'élève progressivement des preuves indirectes aux preuves directes ou qu'il prend pour telles. Nous devrions nous arrêter devant l'interprétation qu'il donne du silence gardé par Moïse au sujet des peines et des récompenses futures; mais

(1) Massillon, *Sermon*.

comme les autres organes de l'école théologique nous en fourniront d'analogues, nous jugeons à propos de les embrasser dans une appréciation d'ensemble.

Somme toute, malgré les imperfections de son argumentation, Saadia a réussi dans le but qu'il s'était proposé : il a dégagé le dogme de la lettre et des faits de l'Écriture ; il a poussé très-loin ce travail d'extraction pour ainsi dire chimique. Après tout, les vraies synthèses ne peuvent venir qu'au bout des consciencieuses analyses.

§ 2. *Ba'hya.*

C'est dans son traité de la confiance en Dieu que Ba'hya s'occupe d'abord de la question du malheur du juste et du bonheur du méchant, ensuite de la rémunération. Voici comment il s'exprime par rapport à la première : « Quant à l'objection « (contre la providence de Dieu et la confiance que nous « devons lui témoigner) tirée de la misère de tant de justes « qui ne peuvent se procurer le nécessaire qu'au prix des plus « pénibles labeurs, ainsi que de la prospérité et du bonheur « temporels de tant de méchants, nous répondrons tout d'abord « qu'elle n'est pas neuve, puisqu'elle a été formulée par plu- « sieurs de nos prophètes (1). Ce n'est pas sans motif assuré- « ment qu'ils ont posé l'objection sans la résoudre ; et ce motif « c'est le grand nombre des causes secrètes et cachées qu'il « est possible d'assigner à chacun de ces cas, aux souffrances « de tel juste comme aux prospérités de tel méchant. Il suffit « à l'Écriture de proclamer hautement et à diverses reprises « la justice infaillible de Dieu (2). Nous allons cependant « donner quelques explications de cette double anomalie. Les « souffrances du juste peuvent avoir pour causes : 1° des péchés « passés qu'il n'a pas encore expiés (3) ; 2° des récompenses

(1) Jérémie, XII, 1; Habacuc, I, 3 et 4; Psaumes, LXXIII, 12 et suivants; Malachie, III, 15.

(2) Deutér., XXIX, 28; XXXII, 4; Ecclés., V, 7.

(3) Prov., XI, 31.

« futures qui lui sont réservées à titre de dédommagement à
« ses épreuves terrestres (1) ; 3° le dessein de Dieu d'offrir aux
« hommes le modèle du juste parfait qui leur servira d'exem-
« ple ; 4° la perversité de ses contemporains, qu'il rachète
« ainsi par ses épreuves (2) ; 5° la punition de la tiédeur qu'il
« met à ramener à Dieu les hommes pervers, à l'exemple du
« pontife Élie, puni de sa coupable indulgence pour ses fils
« prévaricateurs (3). En ce qui concerne les prospérités du
« méchant, on peut les attribuer : 1° à des bonnes œuvres
« antérieures, dont il est de l'équité de Dieu de le récompenser
« en ce monde (4) ; 2° à la prévoyance de Dieu, qui lui confie
« la fortune à titre de dépôt, pour en faire jouir ses descen-
« dants hommes de bien (5) ; 3° au châtiment que Dieu saura
« lui infliger au moyen même de ses richesses, qui le condui-
« ront à l'abîme (6) ; 4° à la longanimité de Dieu, qui lui con-
« serve ce trésor pour le moment où son repentir et son retour
« à Dieu l'en rendront digne, comme il arriva au roi Manassé ;
« 5° à la part du bonheur qui lui revient en sa qualité de fils
« d'un juste dont il plaît à Dieu de récompenser la postérité (7) ;
« 6° enfin à un genre d'épreuve que Dieu juge à propos de
« faire subir aux imposteurs et aux hypocrites ; il se sert alors
« de ces biens temporels comme d'un moyen à double fin,
« propre tout à la fois à dévoiler la fausseté, la honte de ceux
« qui désertent le service, et le culte de Dieu pour aduler l'im-
« pie qui prospère, et à mettre à l'épreuve la constance du
« juste qui, malgré le spectacle du bonheur insolent du mé-
« chant, malgré les vexations et les insultes dont il est l'objet
« de sa part, reste inébranlable dans sa piété comme dans sa
« foi, à l'exemple de la noble conduite des prophètes Élie et
« Jérémie dans leurs rapports avec les grands.

De la rémunération (8). — « La rémunération est ou exclu-

(1) Deutér., VIII, 16.
(2) Isaïe, LIII, 4.
(3) I Samuel, II, 36.
(4) Deutér., VII, 10.
(5) Job, XXVII, 17; Ecclés., II, 26.
(6) Ecclés., V, 12.
(7) II Rois, X, 30; Prov., XX, 7; Psaumes, XXXVII, 25.
(8) Devoirs du cœur, traité de la Confiance en Dieu, chap. 4, sixième partie.

« sivement terrestre, ou exclusivement céleste, ou enfin ter-
« restre et céleste à la fois. Nous ne possédons sur ce grave
« sujet aucune donnée précise. Tout ce que nous savons, c'est
« que Dieu a promis des récompenses générales pour la vertu,
« envisagée sous un point de vue également général. Il n'a pas
« jugé à propos de faire pour les récompenses ce qu'il a fait
« pour les peines, qu'il a bien voulu exposer dans leurs moin-
« dres détails, affectant à chaque genre de transgression une
« pénalité spéciale, ainsi que cela résulte du grand nombre
« des prescriptions pénales édictées dans le livre de la Loi. Si
« la révélation prophétique s'abstient de formuler les peines et
« les récompenses futures, c'est pour plusieurs motifs. 1° Nous
« n'avons point d'idée nette de ce que peut être, de ce que
« sera l'âme séparée du corps; comment donc en compren-
« drions-nous les joies ou les douleurs? La Bible a dû se con-
« tenter de les indiquer par voie d'allusion, à l'adresse de
« ceux qui y entendront quelque chose. Dans un texte de Za-
« charie (1), il est question d'hommes marchant parmi les
« anges: il y a là une indication, vague sans doute, de la situa-
« tion de l'âme quand, délivré des liens corporels, elle prendra
« la forme angélique, redeviendra un esprit pur, brillant
« comme les sphères célestes, en récompense de sa bonne con-
« duite durant cette vie. — 2° *Le dogme de la rémunération*
« *future a toujours reposé sur la tradition, passant des pro-*
« *phètes aux pères de la Synagogue; on a pensé qu'il valait*
« *mieux le laisser à l'état traditionnel*, comme cela s'est prati-
« qué pour l'interprétation d'une foule de pratiques et d'obli-
« gations religieuses. — 3° Il est juste aussi de tenir compte
« de l'état d'ignorance et d'abrutissement de nos aïeux, état
« dont l'Écriture contient l'expression répétée. Dieu se vit
« obligé d'agir à leur égard comme le bon père à l'égard de ses
« enfants, qu'il s'attache à instruire doucement et progressi-
« vement (2). Comment le père s'y prend-il quand il désire
« initier son jeune fils dans des sciences qui sont au-dessus de

(1) Zacharie, III, 7. (2) Osée, XI, 1.

« la portée de son intelligence? Essayera t-il de l'attirer, de le « soumettre au joug du travail par la perspective d'un grand « savoir et d'une bonne réputation? Non; il sait bien que ce « n'est pas le bon moyen de se faire écouter. Que fait-il alors? « Il commence par lui promettre des bonbons, de bonnes « choses à manger, de beaux joujoux, de jolis vêtements, le « menaçant de pain sec, de coups et d'habits sordides, en cas « de désobéissance. C'est donc par la perspective des peines et « des récompenses sensibles, visibles et tangibles, qu'il l'habi- « tuera peu à peu à supporter le rude labeur, le lourd fardeau « de l'étude. Plus tard, l'enfant, devenu adolescent et capable « de saisir par sa raison la grandeur, le but élevé des vérités « intellectuelles, attachera moins d'importance aux récompenses « matérielles que, par égard pour son âge, on avait d'abord « fait briller à ses yeux. Il en est de même de la rémunération : « l'espoir d'une récompense et la crainte d'une punition prochai- « nes et sensibles avaient leur raison d'être dans la nécessité « de faciliter à ce peuple (d'esclaves) la pratique de la vertu « et de la sainteté, de l'arracher à son ignorance grossière par « l'attrait des biens temporels, propres à exciter en lui le désir « d'une vie religieuse et morale. Cette explication a, en outre, « l'avantage de s'appliquer aux anthropomorphismes de l'Ecri- « ture. — 4° Les récompenses futures ne sont pas une consé- « quence infaillible du seul fait d'avoir réalisé de bonnes « œuvres. Non; elles réclament encore deux autres condi- « tions. La première, c'est d'ajouter à la pratique du bien des « efforts sérieux pour amener notre prochain dans la même « voie et propager partout l'amour de Dieu et de la vertu (1); « ce n'est qu'au moyen de cette alliance de la vertu et de la « foi avec la propagation des saines doctrines que l'homme « acquiert des titres à la rémunération future. La seconde con- « dition, c'est d'envisager cette récompense comme un effet de « la munificence de Dieu, octroyée à titre de don gracieux (2). « Il faut bien que l'homme sache que, dût-il accomplir une

(1) Prov., XXIV, 25; Daniel, XII, 3. (2) Psaumes, LXII, 13.

« quantité innombrable de bonnes actions, elles ne sauraient « contre-balancer un seul des bienfaits de Dieu, à plus forte « raison si l'homme en diminue la valeur par ses nombreux « péchés. Oui, si Dieu voulait compter rigoureusement avec « l'homme, la moindre de ses faveurs l'emporterait certaine- « ment sur tous les mérites humains pris ensemble. Il en ré- « sulte que la rémunération découle directement de la bien- « veillance divine ; et c'est cette même bienveillance qui nous « fait échapper au double châtiment, temporel et éternel, que « sans elle nos fautes rendraient imminent (1). — 5° Nos « bonnes œuvres (et les actions humaines en général) se com- « posent de deux éléments, dont l'un visible, se traduisant « par des actes extérieurs, et l'autre invisible, s'exerçant dans « notre foi intérieure et connu de Dieu seul. Or, à la première « partie de nos actes Dieu assigne une récompense d'une « nature identique, c'est-à-dire visible et matérielle ; mais à « la portion invisible, interne, il réserve une récompense du « même genre, invisible, immatérielle, c'est-à-dire la rémuné- « ration future (2). Il n'en est pas autrement des peines, qui « sont, elles aussi, mi-partie temporelles, mi-partie spirituel- « les. Eh bien, par le tableau détaillé et animé qu'elle nous « fait des peines et des récompenses terrestres, l'Ecriture ne « fait pas autre chose que de confirmer cette division ; elle « nous dit formellement que par cette sanction patente et en « quelque sorte officielle elle s'adresse au vulgaire (3). Quant « à la partie latente et impalpable de nos vertus comme de nos « vices, Dieu s'en est réservé la rétribution, dans ce monde ou « dans le monde futur, et la Loi n'avait pas à s'en occuper (4). « — 6° S'adressant généralement aux hommes du commun, « attachés à la matière, la révélation leur présente la rémuné- « ration qui leur convient, la plus propre à les décider ; mais « toutes les fois qu'elle a affaire à des personnes en état d'ap- « précier les récompenses spirituelles, elle ne manque pas de les

(1) Psaumes, LXXVIII, 38.
(2) Psaumes, XXXI, 20.
(3) Lévit., XX, 4 ; Deutér., XXIX, 28.
(4) Deutér., *ibid.*

« indiquer d'une façon assez transparente (1). *L'Écriture ne*
« *procède pas autrement que la raison*, en se montrant jalouse
« de mettre nos sentiments d'espoir et de crainte en rapport
« avec le lieu, le temps et les personnes qui constituent sa
« sphère d'activité. — Une septième et dernière considération
« c'est que la rémunération future consiste essentiellement
« dans notre identification avec Dieu, dans la jouissance de sa
« lumière, de son éclat, de ses splendeurs suprêmes (2). Or, la
« rémunération ainsi entendue ne revenant qu'à ceux qui sont
« l'objet direct des grâces divines, et ne consistant, en défini-
« tive, que dans la bienveillance divine, comme nous venons
« de le dire, il y en a de nombreuses traces dans la Bible (3).
« — La confiance en Dieu doit donc nous engager à nous en
« rapporter entièrement à lui quant à la réalisation des pro-
« messes et assurances qu'il nous a prodiguées par rapport aux
« peines et aux récompenses futures. Cette confiance est le
« couronnement de la foi (4). Mais que l'homme se garde bien
« de se fier en ses propres mérites, de se flatter qu'ils lui don-
« nent des droits imprescriptibles à la rémunération, terrestre
« ou céleste. Que sa conduite s'inspire du sentiment de la gra-
« titude qu'il doit à Dieu pour ses incessantes bontés, sans se
« préoccuper de la récompense qui est au bout, et qu'il fera
« bien de laisser à la discrétion de Dieu (5). Nous avons là-des-
« sus la maxime d'un sage, ainsi conçue : « Prétendre établir
« avec Dieu une espèce de *compte courant* dont nos mérites et
« les récompenses auxquelles nous nous croyons des titres
« constitueraient le *doit* et l'*avoir*, c'est perdre tout droit à
« la rémunération ; ne les réclamez jamais comme un dû, mais
« sollicitez-les comme une grâce émanant de la bonté infinie. »

Bah'ya s'occupe aussi de la pénitence, à laquelle il consacre tout un traité, le septième de son livre; mais comme il l'envisage au point de vue de la morale bien plus que du dogme,

(1) Zacharie, III, 7.
(2) Isaïe, LVIII, 8; Daniel, XII, 3; Job, XXXIII, 30.
(3) Lévit., XXVI, 9 et 11; Ps. XXX, 6.
(4) Genèse, XV, 6; Ps. XXVII, 13.
(5) Aboth, I, 3.

nous ne pouvons guère le suivre sur ce terrain, malgré l'étendue et la richesse de ses aperçus. Nous nous bornerons à une courte citation, suffisante pour nous convaincre que ce théologien savait parfaitement apprécier et la valeur dogmatique de la pénitence et la nature de ses attaches avec la justice et la bonté de Dieu. « L'insuffisance de l'homme, dit-il (1), vis-à-« vis l'accomplissement de ses devoirs, étant reconnue comme « l'inévitable résultat de la mobilité et des infirmités de son « être, ce fut une marque éclatante de la bonté divine de « nous avoir indiqué les moyens qui peuvent nous aider à « réparer nos erreurs et à reconquérir la vertu. Dieu nous a « donc octroyé la pénitence comme un témoignage de son « affection et de sa miséricorde. Mais il ne s'est pas borné à « nous faciliter ainsi le retour à lui ; il s'est plu à nous en « décrire les mérites, à nous en signaler l'efficacité, par l'or-« gane de ses prophètes, multipliant à l'infini les voies et « moyens propres à opérer notre salut, nous assurant de l'ac-« ceptation de notre repentir, de la promptitude du pardon « dont il sera suivi, en dépit de la durée de notre rébellion « contre sa sainte volonté (2). »

Ces quelques mots, qui sont comme une déclaration de principe de la part de l'auteur, nous montrent clairement que dans son opinion, comme dans celle de tous les théologiens, le précepte de la pénitence constitue un élément considérable de la rémunération, qui, sans lui, serait d'une réalisation toujours difficile, parfois impossible.

APPRÉCIATION
DE LA DOCTRINE DE BA'HYA SUR LA RÉMUNÉRATION.

A la suite de Saadia, Ba'hya aborde les deux points essentiels du dogme : la question du malheur du juste et du bonheur du méchant, la nature de la rémunération. Nous disons *à*

(1) Devoirs du cœur, septième traité, De la pénitence, préambule.

(2) Ézéchiel, XXXIII, 19.

la suite, parce qu'il marche dans l'ornière creusée par son prédécesseur sans en dévier sensiblement. Sur le premier point, en effet, il ne fait que reproduire, sauf de légères modifications, les motifs allégués par le chef de l'école théologique. Mais la différence qui caractérise généralement la manière des deux maîtres se retrouve ici. Bien plus porté à l'enseignement pratique qu'à la spéculation, Ba'hya a soin d'écarter les hardiesses et les subtilités logiques du *Calam*, en y substituant les qualités du bon sens. Aussi ne donne-t-il pas comme complète l'énumération des causes explicatives de la double anomalie ; prudent, réservé, autant que Saadia se montre hardi et tranchant, il a soin de nous dire que ces causes sont innombrables, attribuant à leur infinité la réserve, sinon le silence, gardée par l'Écriture à ce sujet. Il est évident, en effet, que l'Écriture est loin de porter dans sa réponse la clarté et la précision qu'elle a mises dans la position de la question, aimant mieux la repousser par une fin de non-recevoir fondée sur la justice infaillible de Dieu. A ses yeux, la question n'est pas susceptible d'une solution absolue ; mais elle comporte autant de solutions relatives qu'il y a de moments, de situations, de circonstances et d'individus au milieu desquels elle surgit. N'est-ce pas fort sensé, n'est-ce pas ce qu'il y a peut-être de mieux à dire sur cette difficulté, dont on n'aura jamais le dernier mot?

Si, sur le second point, Ba'hya se borne à aborder le problème par son côté négatif, nous voulons dire le silence gardé par la Bible sur la rémunération future, c'est encore la prudence qui le guide. Il ne veut pas aller plus loin que la révélation elle-même dans cette voie inconnue ; il ne se croit pas autorisé à soulever d'une main indiscrète le voile qu'elle a jeté avec intention sur ce mystère, à se livrer à la description imaginaire des peines et des récompenses futures, entachée du défaut capital de ne reposer sur aucune base réelle et sérieuse. Voilà pourquoi il cherche à se pénétrer profondément de la doctrine biblique, à se rendre bien compte de ce qu'elle dit et de ce qu'elle ne dit pas, sans vouloir hasarder un seul pas au delà du terrain solide, pour s'enfoncer dans le champ des conjectures

et braver le dangereux écueil de la fantaisie. Mais, s'il réduit son point de vue à l'objection tirée du silence de Moïse et de la loi au sujet de la rémunération future, il en fait justice, et l'on peut affirmer, sans craindre d'être démenti, qu'il y répond de la manière la plus satisfaisante. Ici il ne copie plus le maître ; aux deux arguments de celui-ci il en ajoute six autres, tous puisés dans la certitude rationnelle et dans le génie même de la langue sacrée. Il y a là les éléments d'une démonstration péremptoire, que nous recommandons à l'attention des amis comme des ennemis du judaïsme. Oui, cette assertion que les peines et les récompenses futures, à cause même de leur nature impalpable, sont indiquées dans la Bible, voilées plutôt qu'ostensibles, à l'état de germe plutôt qu'à l'état de produit, mais à l'état de germe sain et fécond, appelé aux plus hautes destinées avec le progrès des esprits et de la foi éclairée, cette assertion, non-seulement satisfait la raison, mais se trouve confirmée de point en point par l'histoire du dogme de la rémunération ; elle est la seule explication possible de la transformation qu'il a subie lors de son passage du cycle biblique au cycle de la tradition.

§ 3. *Maïmonide.*

Dans son traité théologique, le grand docteur traite la question du malheur du juste et du bonheur du méchant au point de vue exclusif de la Providence, mais nullement de la rémunération, qu'il semble vouloir laisser de côté. Comme nous avons déjà fait suffisamment connaître la théorie de l'auteur sur la Providence dans le dogme précédent, nous pourrions nous dispenser de revenir sur ce point spécial. Ce serait pourtant une lacune dans l'exposé historique du dogme que d'omettre l'opinion de l'auteur, quelque peu qu'elle nous apprenne là-dessus. Ce n'est pas que Maïmonide ait méconnu l'importance de la question, puisqu'il y revient à deux reprises. Dans le chapitre 16, il s'exprime ainsi : « Ce qui a tout d'abord amené les philosophes à contester ou à nier radicalement la

Providence, c'est le spectacle superficiel du désordre qui règne dans la société, et qui se résume dans le malheur des justes faisant contraste avec le bonheur des méchants (1) ». Après en avoir fait le point de départ de sa discussion des divers systèmes philosophiques et théologiques qui ont cours en matière de Providence, il y revient dans le chapitre 19 un peu plus longuement : « C'est indubitablement une idée première que « Dieu réunit en lui toutes les perfections, de même que toute « imperfection est incompatible avec son essence. C'est encore « à peu près une idée première que celle qui nous fait considérer l'ignorance, n'en importe la nature, comme une imperfection, et, par suite, impossible en Dieu. Mais ce qui a « pu porter les hommes à douter de la connaissance de Dieu « parfaite et complète, à ne lui attribuer qu'une notion relative « et partielle des choses, c'est le spectacle du désordre qui règne dans le monde. Ils sont arrivés à ce résultat par une « sorte de confusion qu'ils ont établie entre le désordre naturel « et le désordre humanitaire et moral, qui n'est pourtant que « le résultat du libre arbitre et de la réflexion des hommes. « On sait combien les prophètes ont insisté sur cette grave « objection (2). » Mais ici, au lieu de suivre la trace des prophètes qu'il vient de citer, et d'aborder la solution de la question spéciale, l'auteur se livre à un ordre de considérations toutes différentes, ne l'envisageant qu'au point de vue de la connaissance et de la Providence divines, principes qu'il développe dans une série de chapitres dont nous avons donné la substance (3). Cependant il semble vouloir y revenir dans l'analyse qu'il fait du livre de Job, et que nous allons reproduire sommairement. Après avoir fait ressortir le caractère mythique du livre de Job, établi que c'est une histoire imaginaire, une fiction qui sert de canevas au thème de la Providence, étudié et analysé le personnage de Satan, dans lequel il ne veut voir, en

(1) *Guide*, III[e] partie, p. 16.

(2) Psaumes, LXXIII, 12-20 ; Malachie, III, 13-28 ; Psaumes, XCIV, 6-11.

(3) Voy. dixième dogme, troisième division, chap. III, § 4.

s'appuyant sur la tradition (1), que le génie de la sensation, il arrive aux interlocuteurs du dialogue, et s'exprime ainsi :

« En lisant (2) avec attention le livre de Job, on s'aperçoit « aisément que Job et ses quatre interlocuteurs sont d'accord « sur deux pôints : 1° que Dieu sait tout ce qui arrive à Job, ou « plutôt que c'est lui-même qui le frappe de ces maux ; 2° qu'il « n'y a ni injustice ni iniquité en Dieu, ce que Job avoue per- « sonnellement plus d'une fois. Mais il n'est pas aussi facile de « prendre sur le fait l'opinion particulière de chacun de nos « cinq interlocuteurs. De prime abord, leurs opinions ne sem- « blent guère différer les unes des autres : elles se répètent, se « croisent, interrompues de temps en temps par les cris de dou- « leur de Job, qui met ses horribles souffrances en regard de sa « noble conduite et de ses actions méritoires. Les quatre amis « répètent à l'envi que le juste est infailliblement récompensé, « le méchant nécessairement puni, que la trompeuse prospé- « rité de l'impie est sans durée, qu'elle aboutit fatalement à la « catastrophe pour lui et pour les siens, tandis que les maux « du juste finissent par la guérison et le salut. Cela ressort avec « évidence des déclarations répétées d'Eliphaz, de Bildad et de « Jophar. Où est donc la divergence qu'il nous importe essen- « tiellement de saisir et de faire connaître ? »

Opinion de Job. — « Il pense que cette étrange anomalie dé- « note de la part de Dieu une indifférence égale à l'endroit du « juste comme du méchant, et cette indifférence provient de « son mépris pour l'espèce humaine (3). Il estime que la pré- « tendue punition qui frappe le méchant dans sa postérité n'est « pas sérieuse, attendu que ce méchant (par l'application du « dicton — après moi le déluge) — se soucie médiocrement de ce « qui adviendra de sa race (4) ; il repousse donc les arguments « tirés d'un bonheur d'outre-tombe, d'une prospérité qui ne « se réalise qu'après la vie, et finalement considère l'hu- « manité comme abandonnée au hasard. »

(1) Talmud, Baba Bathra, 16.

(2) *Guide*, IIIe partie, chap. 23.

(3) Job, IX, 22 et 23; XXI, 23-26; *ibid.*, 6-8.

(4) *Id.*, XXI, 20,

Opinion d'Eliphaz. — « Aux yeux d'Éliphaz, les malheurs « de Job ne peuvent être et ne sont que le juste châtiment de « ses fautes; ses souffrances sont nécessairement les con- « séquences de ses méfaits (1). Il explique sa pensée en disant « à Job : « La conviction que tu as de ta droiture et de ton in- « failliblité n'est pas forcément partagée par Dieu; il peut te « trouver fort coupable quand tu te crois un juste parfait (2). » « Ainsi, dans l'opinion d'Eliphaz, tout ce qui arrive à l'homme « est la conséquence rigoureuse de la justice de Dieu; seule- « ment il nous arrive souvent d'ignorer nos propres fautes, et, « par suite, les causes de nos malheurs. »

Opinion de Bildad. — « L'opinion de Bildad est basée sur « le principe de la *compensation*. C'est dans ce sens qu'il dit à « Job : « Si tu es réellement innocent, si tu n'as pas commis de « ces fautes qui devaient amener le châtiment, tu es en droit « de considérer tes maux comme la source des plus larges ré- « compenses; tu seras d'autant plus heureux que tu as été « malheureux dans ce monde (3). » On sait que c'est une des « opinions les plus répandues en matière de Providence. »

Opinion de Zophar. — « Zophar adopte l'opinion de ceux « qui professent que tout dépend de la volonté de Dieu, qui « n'admettent pas la recherche d'une cause ou motif quelcon- « que à l'action de la divinité. A les en croire, il serait parfai- « tement oiseux de s'enquérir des mobiles de justice ou de sa- « gesse qui présideraient au gouvernement providentiel. Il est « de sa grandeur comme de son essence d'agir comme il agit, « de faire ce qu'il veut; mais notre raison est impuissante à « pénétrer les secrets de sa sagesse, qui exige qu'il fasse selon « sa volonté et sans raison apparente (4) ». Avant d'aller plus loin, l'auteur jette un coup d'œil rétrospectif sur ces trois systèmes relativement à la Providence, et les donne comme la simple reproduction des trois opinions philosophiques exposées dans le chapitre 17, faisant de Job l'organe d'Aristote, qui nie la Pro-

(1) Job, XXII, 5.
(2) *Ibid.*, IV, 18.
(3) Job, VIII, 6 et 7.
(4) Job, XI, 5-9.

vidence; d'Eliphaz, l'interprète de l'ancienne opinion religieuse, à savoir qu'il n'y a point de souffrances sans fautes, point d'expiation sans péché; de Bildad, le défenseur des *Motazales*, qui enseignent que nos maux immérités ont pour but l'accroissement de notre récompense; enfin de Zophar, l'écho des *Ascharites*, qui considèrent la volonté, le bon plaisir de Dieu, comme la seule raison d'être de tout ce qui arrive. Il passe ensuite à l'opinion d'Elihu.

Opinion d'Elihu. — « Elihu est l'homme jeune, et, en cette « qualité, le représentant d'une opinion nouvelle en matière « de Providence. L'auteur reconnaît qu'il est assez difficile, à « une première lecture, de saisir le sens particulier et nouveau « de cette réponse. Il commence, en effet, non pas par l'expo- « sition de sa thèse propre, mais par de vifs reproches qu'il « adresse et à Job, qui, malgré sa piété et sa vertu, nie la Pro- « vidence, et à ses trois amis, dont il taxe les opinions d'usées « et de decrépites. Il reproduit ensuite les assertions de ces « derniers, mais dans d'autres termes et sous une nouvelle « forme. Voici maintenant la partie originale de sa réponse, « sans trace ni mention aucune dans les exposés précédents : « elle consiste dans l'idée qu'il émet de l'*intercession d'un ange*. « C'est un fait avéré et attesté, dit-il, que souvent une cruelle « maladie pousse l'homme jusqu'aux portes du trépas, et « qu'alors, grâce à l'intercession d'un ange, il est sauvé, ob- « tient sa guérison et la vie. Ajoutez à ceci ce qu'il a dit aupa- « ravant de la manifestation prophétique, et vous aurez les deux « points originaux de la doctrine d'Élihu. Ainsi, les deux « preuves manifestes de l'action providentielle sont : 1° la pro- « phétie, la vision nocturne, l'inspiration qui visite l'homme « pendant le sommeil (1); 2° l'intercession de l'ange, ayant « lieu, non pas toujours, mais deux ou trois fois (2). Elihu re- « trace ensuite à grands traits le tableau des grands phéno- « mènes de la nature, « le tonnerre, les éclairs, la pluie, les « ouragans, les redoutables épidémies, les ravages de la

(1) Job, XXXIII, 14 et 15. (2) *Ibid.*, *v.* 23 et 29.

« guerre (1), etc. Il est à remarquer que, sous ce rapport, il y « a parfaite analogie entre la réponse d'Elihu et le discours de « la *théophanie*. Dans celui-ci aussi il s'agit presque exclusive- « ment de la description des forces physiques, des faits em- « pruntés aux éléments de l'ordre naturel, et accidentellement « des corps célestes, eu égard à leur influence atmosphérique « sur ce monde sublunaire. Tirant ses inductions en faveur de « la Providence de l'organisme et des instincts de certains ani- « maux, le discours s'étend avec complaisance sur la descrip- « tion du *Léviathan*, parce qu'il résume en lui les propriétés « qui se répartissent entre les trois espèces, celle qui marche, « celle qui nage, celle qui vole. Mais dans quel but enfin cette « longue énumération des forces physiques et animales? Pour « nous faire sentir notre impuissance à comprendre leur filia- « tion avec notre monde de naissance et de corruption, à saisir « leur cause créatrice. Il s'ensuit qu'il n'y a point de compa- « raison possible entre ces choses éternelles et nos créations « artificielles, et, comme conséquence logique, point de simi- « litude entre la direction et la sollicitude divines et la direction « et la sollicitude humaines. Le plus sage c'est de s'arrêter là, « et de croire que rien ne saurait rester caché ni échapper à « l'auteur de tant de merveilles (2). — De même que les œuvres « de la nature diffèrent des œuvres de l'art, de même le ré- « gime divin, la Providence divine, l'intention divine, diffé- « rent des nôtres, non pas relativement, mais absolument. »

Telle est, selon Maïmonide, la conclusion du livre de Job à l'endroit de la question du malheur du juste et du bonheur du méchant. « Quand on s'est bien pénétré de cette doctrine, dit- « il en terminant, on supporte mieux les calamités de la vie ; « les accidents et les malheurs cessent d'être une source d'ob- « jections contre la justice divine et de nous porter à demander « si Dieu les connaît ou les ignore, s'il pense à nous ou nous « abandonne. L'amour de Dieu ne fait que gagner à cette

(1) Job, XXXIV, 20-24.

(2) *Ibid.*, XXXIV, 21 et 22.

« solution, ainsi que Job le reconnaît lui-même dans ses der-
« nières paroles (1). »

L'appréciation que nous avons déjà faite du livre de Job (2) nous dispense de faire un long examen de celle de Maïmonide. Il lui est arrivé ce qui arrive presque toujours à ceux qui interprètent les documents d'après des idées préconçues. Trop possédé du désir de faire entrer le livre de Job dans le cadre philosophique qu'il avait tracé du principe de la Providence, il tient à faire des personnages de ce drame autant de types qu'il connaît de systèmes sur cette matière. C'est évidemment faire violence au génie biblique et à la sagesse orientale en général, dont Job est l'un des plus antiques interprètes ; c'est substituer les abstractions sèches de la science aux enseignements puisés à la source sacrée de l'inspiration et de l'intuition : celles-ci, en effet, procèdent tout différemment, se soucient bien moins de la valeur spéculative ou de l'enchaînement logique des idées que d'un idéal de perfection religieuse et morale qu'elles aiment mieux *montrer*, montrer sous les plus brillantes couleurs, que *démontrer*. Il faut tenir grand compte de cette vérité toutes les fois qu'on se livre à l'analyse d'un livre ou même d'un passage de l'Écriture, sans quoi on risquerait fort de laisser échapper la réalité vivante et dramatique pour les ombres de la spéculation. Ce n'est pas à dire que la science soit absente de la Bible, et surtout du livre de Job, œuvre distincte et originale dans le saint canon ; mais c'est une science qui vient de haut, et à laquelle il ne faut pas couper les ailes pour la jeter dans le moule de la philosophie, comme l'auteur essaye de le faire.

Un défaut plus grave, parce qu'il touche au fond même de l'interprétation, c'est le vague, disons mieux, l'obscurité qui règne dans l'exposé de l'opinion d'Élihu ; elle a été remarquée par les théologiens anciens (3) et modernes (4). Est-il admis-

(1) Job, XLII, 6 ; Talmud, Sabbath, 88.
(2) Voy plus haut, chap. III, § 3.
(3) Na'hmanide, traité de la Rémunération, analyse du livre de Job.
(4) S. Munk, traduction du *Guide*, III[e] partie, p. 84, note 2.

sible que l'apparition subite et l'entrée théâtrale de ce nouveau personnage, gourmandant avec tant de vivacité Job et ses amis, n'ait d'autre raison d'être que cette mince découverte de l'intercession d'un ange? Peut-on imaginer un contraste plus étrange entre la grandeur de l'exposition et la petitesse du dénoûment? *Parturiunt montes.* Nous persistons à croire qu'Élihu se propose un but d'une importance majeure : ce qu'il vient faire, c'est renverser la base étroite du raisonnement de ses anciens. Il ne veut pas, lui, de cette méthode empruntée au lit de Procuste, qui prend la mesure de la Providence sur l'individu ou sur la société terrestre ; il nous la montre donc embrassant l'humanité et l'univers, et, par conséquent, ne pouvant être placée sous le petit angle de notre rayon visuel. Mais sur les autres points il confirme la théorie des autres interlocuteurs, ceux notamment sur lesquels ils sont d'accord, nous voulons dire l'infaillibilité de la justice divine et la stabilité considérée comme la loi de la rémunération.

Enfin, en ce qui concerne la question spéciale du malheur du juste et du bonheur du méchant, nous ne pouvons que répéter que Maïmonide n'y apporte pas la moindre lumière ; il ne l'envisage que dans ses rapports avec la Providence, mais nullement en elle-même ; il ne fait aucune mention des catégories posées par Saadia et par Ba'hya, et qui, si elles ne contiennent pas toute la solution du problème, en offrent du moins quelques éléments ; il ne cherche pas davantage à commenter les nombreux textes bibliques qui signalent la difficulté, bien qu'il en cite quelques-uns (1). Nous ne nous chargeons pas d'expliquer les motifs de ce parti pris de la part de l'auteur de déserter la voie tracée par l'école théologique et jalonnée par la Tradition elle-même. A-t-il voulu tout à la fois agrandir et faire disparaître la question en la fondant avec celle de la Providence? Il aboutit effectivement à ce résultat négatif, que le malheur du juste et le bonheur du méchant ne prouvent qu'une chose, à savoir que la conception du principe providentiel dépasse notre

(1) *Guide*, *ibid.*, chap. 19.

intelligence. A notre avis, Maïmonide eût mieux fait d'étudier la question au point de vue de la rémunération, qui reste entière malgré ses développements sur la Providence.

Un point qui se rattache encore au malheur du juste, sinon au bonheur du méchant, c'est l'épreuve, à laquelle il consacre un très-long chapitre — « Il commence par citer (1) l'opinion « qu'il donne pour celle du vulgaire, et d'après laquelle Dieu « se plaît à accabler un homme de toutes sortes de maux « et de souffrances pour augmenter d'autant sa récompense « future. Mais il la repousse au nom de l'Écriture et de la « tradition : de l'Écriture, qui appelle Dieu véridique et sans « iniquité (2) ; de la Tradition, qui enseigne « pas de mort sans « péché, pas de souffrance sans crime (3). » Mais alors, com- « ment faut-il entendre tant de passages, six notamment qui « sont formulés à cet égard, où il est dit que Dieu éprouve les « hommes ? Dieu ne sait-il donc pas ce que l'homme peut et « doit faire ? N'a-t-il pas été établi que la prescience divine « subsiste, pleine et entière, en face du libre arbitre de « l'homme ? Voici comment l'auteur résout la difficulté. Tous « les cas d'épreuves mentionnés dans les livres de Moïse ont « pour but de faire connaître aux hommes ce qu'ils doivent « faire ou ce qu'ils doivent croire. Ainsi l'épreuve consiste « dans un acte qui n'a pas son but en lui-même, mais qui est « fait pour propager, soit un bon exemple, soit une juste et « véridique croyance. Il explique dans ce sens le texte qui « parle de l'épreuve du faux prophète, et s'exprime en ces » termes : « L'Eternel, votre Dieu, vous éprouve *pour savoir* « si vous l'aimez de tout votre cœur et de toute votre âme (4). » « *Pour savoir* signifie *pour faire savoir*, *pour que les nations* « *sachent*, comme il y en a d'autres exemples (5). C'est Dieu « qui désire faire connaître aux hommes les enseignements « moraux et religieux qui résultent de la conduite du juste,

(1) *Guide*, IIIe partie, chap. 24.
(2) Deutér., XXXII, 4.
(3) Talmud, Sabbath, 55.
(4) Deutér., XIII, 4.
(5) Exode, XXXI, 13.

« peuple ou individu, dans les circonstances difficiles. C'est
« ainsi que l'épreuve qui s'impose à nous dans la personne du
« faux prophète a pour objet de montrer aux nations la gran-
« deur de la foi d'Israël dans la vérité de sa loi et la solidité à
« toute épreuve de son principe religieux ; il sera prouvé qu'I-
« sraël est inébranlable dans son attachement à Dieu, que rien
« au monde ne saurait l'affaiblir, ni séduction ni miracle.
« L'épreuve dont il est question par rapport à la manne (1)
« contient une autre leçon, à la portée de tout le monde, à savoir
« que Dieu nourrit d'une manière inattendue ceux qui se con-
« sacrent entièrement à son culte. Quant à la troisième mention
« faite de l'épreuve à propos de la manne et dans les termes
« suivants : « afin de t'éprouver pour te faire du bien à la fin (2) »,
« qui sembleraient confirmer la doctrine que l'épreuve a
« réellement pour but l'accroissement de la récompense de
« ceux qui la subissent, l'auteur l'explique de manière à la faire
« concorder avec sa thèse : Ou bien, dit-il, elle a la même
« signification que les deux passages précédents, et veut dire
« que la foi sincère procure à l'homme sa nourriture sans ef-
« fort ni labeur pénible, ou il faut la prendre dans le sens
« d'*habitude* (le terme *Nassah*, נסה, offrant souvent ce sens dans
« la langue sainte) (3), c'est-à-dire que les peines et privations
« rendront à Israël plus douce encore la possession du pays
« de Chanaan. C'est un fait confirmé par l'expérience, que la
« jouissance du repos est en raison inverse des fatigues sur-
« montées pour y atteindre. L'épreuve dont on parle d'après la
« révélation sinaïque (4) se rattache à celle du faux prophète,
« qui semble dire à son peuple : « Ne craignez rien : la redou-
« table apparition qui vient de vous terrifier est toute dans
« votre intérêt, pour votre bien ; car, si jamais un faux pro-
« phète osait vous prêcher le contraire de ce que vous venez
« d'entendre, le souvenir de cet événement extraordinaire
« suffirait pour vous raffermir dans votre foi et la maintenir

(1) Exode, XXXI, 13 ; Deutér., VIII, 2.
(2) Deutér., VIII, 16.
(3) Deutér., XXVIII, 56.
(4) Exode, XX, 17.

« envers et contre tout. Vous ne devez ni ne pouvez dans « aucune circonstance laisser attaquer par un homme ce qui « vous a été révélé directement par Dieu... »

« Maïmonide applique le même raisonnement à l'épreuve « du sacrifice d'Isaac : elle renferme, selon lui, deux idées « fondamentales en matière de religion. La première, c'est de « faire savoir à tous à quel miracle d'abnégation et de dé- « vouement peuvent s'élever l'amour et la crainte de Dieu. « Seul, un miracle de l'amour divin a pu décider le patriarche « à un pareil sacrifice, en dehors de toutes les prévisions hu- « maines, offert à Dieu dans la plénitude de la volonté, après « trois jours de réflexion, détaché de toute influence maté- « rielle ou morale, de tout mobile d'espoir ou de crainte... La « seconde idée, non moins importante, consiste dans l'ensei- « gnement que nous donne cette histoire du caractère de « *certitude* de la révélation prophétique. Il faut que la vision « dont Dieu honore ses élus porte en elle toutes les conditions « de la véracité, tous les signes de l'évidence, pour que ce « père centenaire ait pu se décider à cette abnégation surhu- « maine, à ce douloureux holocauste de son fils unique, sur la « foi d'un songe ou d'une vision. « Telles sont les idées, dit « l'auteur en terminant, qu'il faut se faire de l'épreuve. Ja- « mais elle n'a pour but de faire savoir à Dieu ce qu'il igno- « rait auparavant. Arrière, arrière cette suggestion hérétique, « qui ne peut venir qu'à la pensée perverse des sots et des « ignorants ! »

On voit par cet exposé qu'au sujet de l'épreuve l'opinion de Maïmonide est en contradiction avec celle qui est professée par ses prédécesseurs. Tandis qu'il se refuse absolument d'y reconnaître le moyen inventé par Dieu pour améliorer et accroître le patrimoine du juste, Saadia et Ba'hya l'admettent parfaitement, et tous les deux ils rangent l'épreuve au nombre des causes qui provoquent le malheur du juste (1). Ce qui est plus grave, c'est que la théorie du grand docteur n'est pas non

(1) Voy. plus haut, même chapitre, §§ 1 et 2.

plus d'accord avec la Tradition. Il est vrai qu'il s'appuie sur un passage talmudique, sur l'adage : « Point de châtiment sans faute. » Mais, sans insister sur l'observation déjà faite par les commentateurs, que cette proposition est réfutée, du moins en partie, par le Talmud lui-même (1), comment l'auteur, avec sa vaste et profonde érudition, ne s'est-il pas aperçu qu'elle est combattue, non par une proposition équivalente, mais par toute une théorie professée par la Tradition au sujet des *souffrances d'amour* (2)? On ne se borne pas à en énoncer le principe, mais on en décrit les conditions, on a soin de nous dire qu'elles impliquent l'absence de tout péché d'action et d'omission, que Dieu ne les impose qu'à celui qui les accepte avec empressement, qu'elles ne méritent ce nom que tout autant qu'elles ne mettent pas obstacle au culte de Dieu et à l'étude de la Loi; et cette doctrine revient très-fréquemment dans les monuments de la Tradition, notamment dans l'appréciation du sacrifice d'Isaac (3)! Serait-elle contraire au bon sens, à l'expérience, à la raison universelle? Qui oserait le soutenir? Mais la notion de l'épreuve, envisagée comme souffrance de l'amour, est l'un des plus nobles encouragements moraux; elle nous aide à supporter sans fléchir le poids des plus grands malheurs, elle nous fait *plier* sans *rompre*, elle est l'un des éléments essentiels de la solution du problème du malheur du juste. Mieux que cela encore, elle est entrée, elle s'est implantée dans la conscience du genre humain. N'aimons-nous pas plus et mieux les êtres pour lesquels nous avons souffert? Pourquoi donc Dieu n'aimerait-il pas mieux ceux qui ont souffert pour lui? Pourquoi donc renverser les bases de cette sainte alliance (4) qui repose sur la douleur? On peut admettre avec Maïmonide que l'épreuve doit avoir une utilité générale, qu'il doit en résulter un bien intellectuel ou moral pour la société, et nous ne

(1) Voy. *Guide*, III[e] partie, traduction de S. Munk, p. 126, note 2.

(2) Talmud, Berachoth, 5. יסורין של אהבה

(3) Beréschith Rabba, sect. 55; Na'hmanide, commentaire sur la Thora; Genèse, XXII, 1.

(4) Talmud, Berachoth, *u. s.* נאמר ברית ביסורין

sachions pas que ceci soit contesté par personne. Mais cet avantage, cette leçon, est au fond de n'importe quelle épreuve; toujours elle est de nature à faire voir au monde ce que la foi en Dieu et le sentiment du devoir sont capables de produire, à mettre en lumière leur force de résistance. Est-ce une raison pour refuser à celui que Dieu choisit dans cette intention la récompense qui lui est dûe? Cette récompense ne doit-elle pas s'augmenter de tout le prix que donne à l'épreuve sa valeur intrinsèque, jointe aux résultats moraux et religieux qui en découlent et qui sont enregistrés par l'histoire? Si la gloire et la renommée sont les grands mobiles d'héroïsme social, l'épreuve, telle que l'entendent la Tradition et la majorité de l'école théologique, c'est-à-dire l'épreuve alliée aux souffrances d'amour, est seule propre à enfanter l'héroïsme religieux. Aussi croyons-nous que la théorie de Maïmonide, en éliminant de l'épreuve son plus ardent et plus noble stimulant, en la réduisant aux proportions d'une froide leçon de conduite, en la découronnant en quelque sorte, s'éloigne de la grande route de la vérité pour suivre un sentier qui n'est pas sans danger. Il n'est pas prudent de comprimer la fibre de l'enthousiasme. Il est probable que l'auteur ne serait pas tombé dans cette erreur si, au lieu de se laisser trop absorber par les nécessités de la Providence et de la prescience divine, il s'était un peu plus occupé des rapports de l'épreuve et des malheurs du juste avec la rémunération proprement dite.

En ce qui concerne celle-ci, nous avons déjà constaté que Maïmonide évite de l'aborder au point de vue philosophique. Il se borne à formuler les principes dans son abrégé de la loi, et se livre à quelques considérations disséminées dans son commentaire à la Mischna et dans ses lettres (1). Le seul point qui se rattache à la présente étude, et qui nous paraît digne d'être cité, c'est l'explication qu'il donne à son tour de l'insistance que met Moïse à décrire les peines et les récompenses matérielles.

Après avoir affirmé sur le ton dogmatique la rémunération

(1) Commentaire à la Mischna, Synhédrin, chap. 11, préface; lettre sur la résurrection.

future comme la seule vraie, après avoir défini ensuite la nature des peines et des récompenses futures (1), il continue en ces termes : — « Puisqu'il a été établi que les récompenses et « la béatitude qui nous sont promises ne se réalisent que dans « le monde futur, et que le châtiment réservé aux méchants « c'est l'anéantissement (Careth), que signifient donc toutes ces « éventualités mentionnées dans le livre de la loi, en rapport « avec la piété ou l'impiété du peuple de Dieu, mais exclusive- « ment terrestres? De quoi s'agit-il, en effet? De l'abondance « et de la famine, de la paix et de la guerre, de la grandeur et « de la décadence politique, de la possession et de l'expulsion « de la Terre-Sainte, de la bonne et de la mauvaise chance, « longuement énumérées dans le pacte d'alliance? Il est vrai « que ce sont là des assurances matérielles, qui ont eu et qui « auront encore leur réalité dans ce monde. Oui, tant que nous « accomplissons les prescriptions de la loi, nous jouissons de « tous ces biens temporels, de même que, dans les cas de dés- « obéissance, nous nous exposons à tous ces maux physiques « décrits par Moïse. Mais qu'on se garde bien de voir, soit dans « ces biens, soit dans ces maux, le dernier mot de la rémuné- « ration. Voici la vérité à cet égard : Dieu nous a présenté dans « sa sainte loi l'arbre de vie ; quiconque en cultive les com- « mandements en connaissance de cause, c'est-à-dire avec par- « faite connaissance de Dieu, aura conquis une place dans la « vie future, proportionnelle à ses actes et à son savoir reli- « gieux. Et à cette certitude vient s'ajouter l'assurance pro- « phétique que, si nous savons apprécier le culte théorique et « pratique à sa juste valeur, au point d'en faire l'objet de nos « efforts constants et empressés, alors Dieu écartera de nous « les obstacles qui pourraient nous en détourner, « la maladie, « la guerre, la famine, etc. », en même temps qu'il nous com- « blera de tous les biens propres à nous maintenir dans la voie « sacrée, « l'abondance, la paix, les richesses », afin de ne pas « être troublés par les préoccupations des besoins corporels,

(1) Yad ha-Hazaka, Ire partie, traité de la Pénitence, chap. 8.

« de pouvoir, exempts de peines et de soucis, nous consacrer « tout entiers à l'étude et à la pratique de la religion, et méri- « ter d'autant plus sûrement la béatitude éternelle. Tel est le « sens d'un texte du Deutéronome (1) où la promesse des biens « de la terre est suivie de l'assurance d'une récompense fu- « ture. Même interprétation des maux terrestres : la loi nous « avertit que, si c'est de propos délibéré que nous désertons la « religion pour courir après les futilités mondaines (2), alors « le juge suprême dépouillera les défectionnaires de ces biens « dont ils ont fait un si mauvais et si étrange usage, et les ac- « cablera de tous les maux qui leur rendront amère, insup- « portable, cette vie matérielle et sensuelle dont ils faisaient « leur but ; au lieu de vivre, ils périront par l'impiété (3). Il « est donc bien entendu que les bénédictions et les malédic- « tions ont la signification que voici : Si vous servez Dieu avec « joie, avec fidélité, il vous accordera celles-là et vous pré- « servera de celles-ci, afin que rien ne vous empêche de vous « perfectionner dans les connaissances comme dans les pra- « tiques saintes ; vous conquerrez ainsi les deux mondes, la « vie terrestre et la vie future, ou, pour mieux dire, *la vie fu- « ture par la vie présente*, par les titres que vous y saurez ac- « quérir, grâce à la culture de la sagesse et de la vertu, qui « n'est plus possible au delà de la tombe (4). Que si, au con- « traire, vous abandonnez Dieu pour vous vautrer dans les « plaisirs grossiers de la table et de la débauche, vous provo- « querez la substitution des malédictions aux bénédictions ; « vous traînerez des jours pleins d'angoisse et d'inquiétude, « privés des loisirs comme des facultés qu'exigent le culte et la « religion. Vous n'aurez pas voulu du monde futur, eh bien, « vous serez plus qu'exaucés, vous n'aurez ni l'un ni l'autre ; « car les maux de la vie terrestre vous empêcheront d'acqué- « rir les connaissances et d'accomplir les actes au moyen des- « quels on gagne la vie future (5). »

(1) Deutér., VI, 24 et 25.
(2) *Ibid.*, XXXII, 15.
(3) *Ibid.*, XXVIII, 48.
(4) Ecclés., IX, 10.
(5) Yad ha-Hazaka, *u. s.*, chap. 9, halacha 1.

Par cette explication, non moins ingénieuse que sensée, de la prépondérance accordée par Moïse à la rémunération temporelle, Maïmonide renoue le fil théologique qui le rattache à Saadia et à Ba'hya en matière de peines et de récompenses terrestres. Considérer celles-ci comme moyen, jamais comme but; faire d'elles l'échelon qui nous aide à gravir les sommets, à nous exhausser jusqu'à l'éternité : voilà ce que Moïse a voulu inculquer au peuple. C'est là une pensée vraie, qui va même plus loin que ne le désire sans doute l'auteur ; car elle satisfait à la fois ceux qui adoptent aveuglément l'opinion orthodoxe, qui veulent voir la rémunération future et le royaume du ciel écrits en toutes lettres dans le Pentateuque, et ceux qui, plus circonspects, estiment que Moïse ne s'est occupé officiellement que de la rémunération terrestre. Il est même à remarquer qu'elle s'applique mieux, cette réponse, à la seconde opinion. Au point de vue de la première, qui est professée par Maïmonide avec le rigorisme dogmatique qui le caractérise, il reste toujours à se demander pourquoi Moïse est si long, si prolixe, sur cette rémunération qui n'est que le moyen, que l'instrument de la rémunération future, c'est-à-dire du but final et réel, vis-à-vis duquel il garde une réserve extrême, pour ne pas dire un silence complet. Quoi qu'il en soit de cette objection, l'interprétation de l'auteur mérite de figurer à côté de celles que nous avons puisées dans la doctrine de Saadia et de Ba'hya; elles forment une série qu'il importe d'étudier et d'approfondir, si l'on tient à saisir la véritable pensée de Moïse au sujet de la rémunération.

§ 4. *Albou.*

Nous ne promettons pas des aperçus bien nouveaux dans l'exposé que nous allons faire de la doctrine d'Albou. Subissant la loi qui s'impose à ceux qui viennent à la fin d'une période, ce théologien résume plutôt les idées et les opinions de ses prédécesseurs qu'il n'en émet pour son propre compte. Mais à ce titre même, et en sa qualité de l'un des derniers organes

de l'école théologique, il a sa place marquée dans notre œuvre, d'autant plus que les répétitions ne sont pas inutiles dans un sujet aussi grave. Nous diviserons les considérations développées auxquelles il se livre en trois parties : 1° Question du malheur du juste et du bonheur du méchant ; 2° Conciliation de la justice et de la bonté de Dieu au moyen de la pénitence ; 3° Rémunération proprement dite.

I.

De la prospérité du méchant. — « La prospérité du méchant, dit l'auteur (1), supposé que cette méchanceté et cette « prospérité soient réelles et telles qu'elles nous apparaissent, « peut être ramenée à quatre causes principales : 1° Elle « émane de la Providence générale. Si, par exemple, une fa- « mille, une ville ou un peuple est appelé à d'heureuses des- « tinées, le méchant qui en fait partie en a sa part ; on ne « saurait, dans ce cas, en vouloir à Dieu de ne pas exclure le « méchant, pas plus qu'on ne lui reproche d'avoir muni l'im- « pie de mains et de membres dont il fait un si mauvais usage. « Dieu seul sait quand il doit changer la direction de la Pro- « vidence générale. Parfois elle ne fait que réaliser la destinée « particulière du méchant, lui assurer les effets de son heu- « reuse étoile, quand sa perversité n'est pas telle qu'elle né- « cessite le renversement du Mazzal (2). 2° Elle lui revient à « titre de rémunération de certaines bonnes œuvres accom- « plies par ce méchant, et que Dieu ne peut ni ne veut laisser « sans récompense (3). 3° Elle lui est octroyée quelquefois « soit par des considérations de race et de parenté : — Loth est « sauvé par égard pour Abraham ; Achas, grâce aux vertus de « son fils Ezéchias ; Israël, en sa qualité de descendant des « patriarches ; — soit par la volonté providentielle de s'en ser-

(1) Ikarim, IVe partie, chap. 12-15.

(2) Voy. *ibid.*, chap. 4 ; cf. dixième dogme, chap. IV, § 2.

(3) Deutér., VII, 10 ; Onkelos, *ibid.* ; Psaumes, XCII, 8 et 9 ; I Rois, XXI, 29 ; Talmud, Taanith.

« vir pour le bonheur ou le malheur d'autrui, tantôt pour la « faire recueillir par des justes (1), tantôt pour l'appliquer au « châtiment d'autres méchants : — c'est la raison d'être de la « puissance de Sennachérib, de Nebuchadnetzar et de Titus (2). « 4° Elle a pour but d'endurcir le méchant, de lui aplanir la « route qui conduit à l'abîme sur lequel il court avec tant d'ar- « deur, mais plus souvent de l'engager à revenir à la piété et « à la vertu en songeant que Dieu lui a prodigué tout ce qu'il « faut pour les exercer ; ou bien elle sert d'épreuve au juste « qui, à la vue de tant de félicités correspondant à tant de « crimes, reste inébranlable dans la voie du bien. Après l'in- « dication de ces quatre motifs généraux, l'auteur fait cette « juste réserve : Il se peut fort bien cependant, dit-il, que celui « que nous regardons comme un impie ne le soit nullement « aux yeux de Dieu (3), comme il se peut aussi que ce que nous « appelons bonheur soit plutôt une source de soucis et de cha- « grins pour ce prétendu heureux (4). »

Du malheur du juste. — « Il importe d'abord de constater « que beaucoup des maux du juste sont mérités et ne sauraient « soulever de récrimination contre Dieu. Ainsi les frères de « Joseph s'en prennent à Dieu des contrariétés que leur fait « éprouver Joseph en Égypte, quand ils auraient dû les accep- « ter comme une juste expiation de leur conduite envers leur « malheureux frère (5). C'est donc souvent la rançon de vieux « péchés dont la bonté de Dieu a bien voulu différer la puni- « tion, mais que sa justice ne lui permet pas de supprimer tota- « lement (6). C'est absolument le cas du débiteur à qui son « créancier aurait accordé délai sur délai : à la dernière « échéance le débiteur non-seulement se déclare insolvable, « mais encore se plaint amèrement de cet *injuste* créancier qui « ose..... réclamer ce qui lui est dû. Après cette observation

(1) Job, XXVII, 17.

(2) Isaïe, X, 5 et 6.

(3) Talmud, Kidouschin, 40.

(4) Psaumes, XXXII, 10; Job, XV, 20; Ecclés., VIII, 12; Aboth, II, 8.

(5) Genèse, XLII, 21 et 19; Prov., XIX, 3.

(6) Beréschith Rabba, sect. 67; Midrasch Esther, III, 15; IV, 1; Talmud, Baba Kama, 50.

« préliminaire, Albou range les maux du juste également sous
« quatre catégories : 1° Ils proviennent de ce qu'on appelle
« l'ordre physique général. Si, par exemple, un torrent dé-
« vastateur emporte pêle-mêle le juste et le méchant, il n'y a
« rien là que de naturel, à moins que le juste n'ait des titres
« tout particuliers à la protection spéciale de Dieu contre cette
« catastrophe collective, et alors il est sauvé. 2° Ils sont dus
« en partie à la destinée individuelle de ce juste, à l'influence
« plus ou moins malheureuse sous laquelle il est né. S'il est,
« par exemple, d'une complexion faible et maladive, s'il vient
« d'un sang vicié, il subira fatalement les conséquences de
« cette origine, à moins encore que sa perfection morale ne lui
« donne des droits à un changement dans l'ordre naturel.
« L'auteur fait remarquer avec raison que ces deux causes cor-
« respondent exactement aux deux premières du bonheur du
« méchant. Puis il y rattache encore d'autres cas en tant qu'é-
« manant de la Providence générale. Le juste est souvent puni
« pour n'avoir tenté aucun effort dans le but d'arrêter les maux
« de la société, pour s'être abstenu de prier et d'intercéder en
« faveur de ses contemporains. C'est à un motif de ce genre
« que la tradition attribue l'extinction de la famille d'Élimé-
« lech (1). Il arrive encore que le juste est condamné à souffrir,
« non pas à titre de châtiment, mais pour expier les maux
« d'autrui. Voici comment il faut entendre ceci : Dans sa
« bonté, Dieu veut bien adoucir le verdict qu'il doit prononcer
« contre une génération coupable. Que fait-il alors ? Sachant
« que le juste ne demande pas mieux que de pâtir pour les au-
« tres, que se dévouer pour le salut commun est pour lui non
« pas une peine, mais un plaisir, Dieu agrée le martyre du juste
« comme un sacrifice expiatoire. C'est la loi de la *substitution*
« prise dans son acception la plus élevée, et dont il y a de
« nombreux exemples dans l'Écriture et dans la tradition (2).
« Il faut reconnaître ensuite que le juste n'est jamais parfait ;

(1) Midrasch Ruth.

(2) Isaïe, LII, 13 ; LIII, 4 et suiv. ; Ézéchiel, IV, 4 et 5 ; Talmud, Moed Katan.

« il n'est pas sans avoir commis des fautes légères, qui deman-
« dent à être effacées. C'est donc au moyen de ces souffrances
« que Dieu les fait disparaître, comme les astringents suppri-
« ment les taches, pour le faire entrer, pur et sans défaut,
« dans l'éternité. Ces maux peuvent, en outre, servir de pré-
« servatif au juste, ayant pour objet de le soustraire aux dan-
« gereuses séductions de la fortune, du bien-être, des jouis-
« sances matérielles qui pourraient l'éloigner de Dieu et de la
« pratique du bien (1). 3° Il y a une solidarité dans le mal-
« heur comme dans le bonheur : de même que le méchant
« jouit du bénéfice d'une paternité ou d'une parenté vertueuse,
« le juste subit parfois les conséquences désastreuses d'une
« succession criminelle. C'est ainsi qu'il sera pauvre, quand
« ses parents auront été condamnés à la perte de leur fortune ;
« errant sur la terre d'exil, quand ses ascendants auront en-
« couru cette peine. Ce n'est pas ici une punition, mais une
« conséquence naturelle de la loi de filiation. L'auteur explique
« dans ce sens la mort imposée au genre humain par suite du
« péché originel d'Adam, l'extermination de la ville pontificale
« de Nob comme rejeton de la race condamnée du pontife Eli.
« Il a aussi soin de déclarer que cette solidarité n'est pas con-
« traire au principe de la responsabilité individuelle ensei-
« gnée par Ezéchiel. 4° Ce sont les souffrances d'amour ou
« épreuves. Elles sont de deux sortes, suivant qu'on adopte
« l'opinion de Maïmonide et aussi de Na'hmanide, qui la
« professe formellement dans son traité de la rémunération,
« à savoir qu'il n'y a point de souffrance sans péché ; ou que
« l'on se range du côté de Saadia et de la tradition générale,
« qui admettent des maux à titre d'épreuve pure et tout à fait
« dégagée de l'expiation. Sans se prononcer entre les deux
« opinions, l'auteur s'écarte cependant de la thèse de Maï-
« monide, qui ne veut voir dans l'épreuve qu'une leçon de mo-
« rale et de piété donnée au public, sans conférer le moindre

(1) Deutér., XXXII, 15; Talmud, Haguiga, 9; Vaïkra Rabba, sect. 13; Midrasch Haguitha.

« droit à un accroissement de récompense. Il estime, lui, que « le but véritable de l'épreuve, c'est de rendre le juste parfait « par l'heureuse alliance de l'intention avec l'action, alliance « en dehors de laquelle la perfection suprême est irréalisable. « Il y a donc souffrances d'amour toutes les fois qu'on ne peut « les attribuer ni à des causes générales, ni à l'influence du « Mazzal, ni à des fautes individuelles, ni à un relâchement « dans l'étude de la loi, ainsi que la tradition l'enseigne for« mellement (1). Le sacrifice d'Isaac constitue l'idéal des souf« frances d'amour, à cause de l'impossibilité de l'attribuer à « un autre motif plausible. L'auteur insiste beaucoup sur ce « caractère qu'il assigne à l'épreuve ; tous les faits qui portent « cette qualification dans l'Écriture ont pour objet l'union de « la noble intention avec la bonne action. Au lieu de taxer « l'épreuve d'injuste et d'arbitraire, on fera mieux d'y recon« naître la manifestation éclatante de la bonté de Dieu, puis« qu'elle vaut au juste une double récompense, accordée à la « volonté alliée à l'exécution. Il n'est pas plus raisonnable de « demander à quoi bon cette épreuve, Dieu sachant parfaite« ment à quoi s'en tenir sur l'abnégation et le dévouement de « l'homme de bien. Mais c'est comme si l'on demandait : Pour« quoi Dieu exige-t-il l'accomplissement de ces ordonnances? « pourquoi ne suffit-il pas de les réaliser d'intention? La ré« ponse est claire : la rémunération est réservée, non pas au « culte intentionnel et mental, mais à l'adoration réelle, pra« tique et active. Ainsi donc, les souffrances du juste ne peu« vent induire en rien contre la justice et l'équité divines : « elles découlent invariablement de l'une des quatre causes « générales que nous venons de développer ; mais il est vrai « que ces causes nous restent souvent cachées. »

Interprétation donnée par Albou de la doctrine biblique sur la double question du malheur du juste et du bonheur du méchant. — « Citant à son tour les textes connus ayant rapport

(1) Talmud, Berachoth, 5.

« à la question (1), l'auteur prend pour thème l'opinion d'As-
« saph, qui lui paraît la plus développée, et qui renferme la
« double solution. Quelle est cette solution? Elle peut se ré-
« sumer en deux mots : le bonheur du méchant est sans stabi-
« lité ; il aboutit à la ruine, à l'abîme. Quant au malheur du
« juste, il ne s'attaque qu'à cette existence terrestre, si courte
« et si fragile, et les récompenses sont réservées à la partie la
« plus noble de nous-mêmes, à l'âme, à l'esprit, à ce souffle
« divin qui ne périt pas avec la matière, et qui, rentré dans sa
« sphère immortelle, ne veut plus entendre parler de la terre.
« Mais, objecte l'auteur, si la réponse d'Assaph est si nette et
« si précise, comment se fait-il que les autres prophètes, au
« lieu de s'en contenter, reviennent à la charge, posent de
« nouveau le problème à peu près dans les mêmes termes? Il
« en donne deux raisons : La première, c'est que la démons-
« tration perd quelquefois sa force en présence du fait brutal :
« l'homme est ainsi fait que ce qu'il voit, le spectacle qui
« frappe ses yeux, détruit le plus solide raisonnement. C'est
« pour ce motif que Jérémie et Habacuc, à la vue des horribles
« cruautés de Nebuchadnetzar et de ses satellites, se laissent
« arracher ces cris, ces protestations contre l'effrayante réalité,
« si forte que soit leur conviction de la justice de Dieu. A cette
« explication, qu'il ne trouve pas satisfaisante, il en ajoute une
« autre (qui nous le paraît beaucoup moins). Ce qui excite les
« doléances de ces deux prophètes, c'est moins le fait du bon-
« heur du méchant et du malheur du juste que le spectacle du
« méchant devenant lui-même l'instrument de torture pour le
« juste, de l'impie Nabuchodonozor transformé en exécuteur
« des hautes œuvres de Dieu. Ils ne protestent pas au nom du
« juste, persuadés qu'il accepte ses souffrances avec résigna-
« tion, avec amour, mais au nom des masses populaires, igno-
« rantes, impressionnables, prime-sautières, qui se laisseront
« aller à en tirer des conclusions blessantes pour la justice de

(1) Exode, XXXIII, 13; Ps., chap. 37; Malachie, II, 17; Ecclés., VIII, 14; Job, Habacuc, chap. 1 et 2; Jérémie, XII, 1; *passim*.

« Dieu. Tel serait, selon l'auteur, le sens de cette maxime du « juste : « Semblable à une eau croupissante, à une source « corrompue, est le juste obligé de se courber devant le mé- « chant (1) ». Qu'est-ce à dire? Que l'eau stagnante et crou- « pissante ne souffre pas elle-même de cette altération, mais « que ce sont ceux qui en boivent et s'y désaltèrent : de même « le juste qui subit la suprématie du méchant ne s'en émeut « guère lui-même ; mais ce sont les spectateurs, c'est le pu- « blic, qui en conclut soit à l'absence de la justice, soit à l'ab- « sence de la Providence divine. Somme toute, le malheur du « juste est pour son bien et son salut, comme le bonheur du « méchant le mène à sa perte et à la damnation éternelle. Or, « c'est la cause finale qui doit servir de pierre de touche au « bien et au mal. »

Nous avons bien dit que la théorie d'Albou ne nous offrira guère du nouveau sur ce premier point. Nous ferons remarquer seulement qu'il ne suit pas Maïmonide dans sa déviation, aimant mieux envisager la question du bonheur et du malheur sous son véritable point de vue, sous celui de la rémunération. Il reprend, par conséquent, la thèse de Saadia et de Ba'hya sur les causes qui président à ce fait anormal. Cédant à ce besoin d'innovation et de réformation qui nous anime tous plus ou moins par rapport à l'œuvre de nos devanciers, il tente une nouvelle classification de ces causes, tentative qui ne nous paraît pas justifiée par le résultat. Elle ne simplifie en rien l'étude du problème, et puis elle est défectueuse, attendu que les motifs qu'il assigne au malheur du juste l'emportent de beaucoup sur ceux qu'il allègue à l'endroit du bonheur du méchant, ce qui ne l'empêche pas de les fixer également au nombre de quatre. A cet égard, on ne saurait trop louer le bon sens et la prudence de Ba'hya quand, tout en faisant comme les autres son énumération, il a soin d'ajouter qu'il n'est pas possible d'en fixer la limite, et que les causes sont aussi nombreuses que les individus et les circonstances au milieu desquels cette anoma-

(1) Prov., XXV, 26.

lie se produit. Le travail d'Albou n'est pas cependant dépourvu d'originalité. Il a sur ses prédécesseurs l'avantage de faire ressortir l'accord qui règne entre la théologie et la Tradition, de faire sortir celle-là de celle-ci, de rattacher le nouveau cycle à son antécédent; il puise aussi plus largement dans l'histoire sainte, donnant ainsi à son enseignement cette animation et cet intérêt qui sont la perfection de l'école biblique. Nous signalerons encore sa manière de caractériser l'épreuve, et la sagacité avec laquelle il discute l'opinion de Maïmonide, la déclarant contraire à la doctrine traditionnelle et la combattant avec les armes du raisonnement. L'auteur confirme ce que nous avons dit sur le même sujet dans notre appréciation (1); il ne veut pas non plus que l'épreuve soit dépouillée de son auréole, il lui maintient le caractère de souffrance d'amour, reconnaît avec Saadia et Ba'hya qu'elle vaut au juste un accroissement de récompense, développe ce que ceux-ci n'ont fait qu'indiquer, et finalement ne contribue pas peu au progrès de l'enseignement dogmatique.

II

De la pénitence. — « L'auteur (2) commence par en faire ressortir la haute importance. Bien qu'elle ne soit, à vrai dire, « qu'une prescription particulière de la Loi, la pénitence s'élève à la hauteur d'un principe général : elle suffit à réaliser « la perfection humaine qu'il est donné à l'homme d'atteindre au moyen de la religion et du culte. Déjà Moïse s'est plu « à nous en dépeindre l'excellence dans l'une de ses dernières « allocutions à Israël (3). Après avoir commenté les paroles « de Moïse, il insiste sur ce point que la pénitence est une « faveur, une grâce octroyée aux hommes par la bonté infinie. Il faut bien se dire qu'elle n'est fondée ni sur la raison ni sur la logique, qui, tout au contraire, réclament la « punition de toute faute et rejettent le pardon (4). Il se

(1) Voy. plus haut, même chapitre, § 3.
(2) Ikarim, IVe partie, chap. 25-28.
(3) Deutér., chap. 30.
(4) Michée, VI, 6 et 7.

« livre ensuite à des considérations fort détaillées sur la na-
« ture et les conditions de la pénitence, réclamant un repentir
« sincère et sans arrière-pensée, proclamant la supériorité de
« la pénitence d'amour sur la pénitence de crainte, admet-
« tant la dernière quand elle est inspirée par la crainte de
« la toute-puissance et de l'omniscience de Dieu, mais la re-
« poussant comme nulle et non avenue quand elle n'a d'autre
« mobile que la crainte du châtiment imminent ou déjà com-
« mencé. Autant celle-ci est vaine et stérile, autant celle-là est
« efficace, conduisant lentement, mais infailliblement, jus-
« qu'au seuil de la pénitence d'amour, ainsi que cela paraît
« résulter du texte même de Moïse, où d'abord il n'est fait
« mention que de la pénitence de crainte (1), et à la fin seule-
« ment, de la pénitence d'amour (2). — Passant ensuite aux
« instruments de la pénitence, il en reconnaît trois : la pen-
« sée, la parole et l'action. La pensée agira par le repentir (3);
« la parole, par la confession des fautes (4); l'action consistera
« dans l'éloignement des anciennes fautes, et surtout dans
« l'accomplissement d'actes tout opposés (5). Les obstacles
« à la pénitence sont aussi au nombre de trois : l'ignorance de
« la faute commise, le rejet de la responsabilité ou l'habitude
« de pallier ses fautes, enfin la pénitence qui n'aurait d'autre
« mobile que l'intérêt ou l'honneur, mais non le désir de re-
« venir à Dieu. A ce propos, l'auteur fait une remarquable le-
« çon d'histoire sainte, apprécie la conduite respective de Da-
« vid et de Saül, explique pourquoi le dernier fut si sévère-
« ment puni de ses fautes, et le premier traité avec une si
« grande indulgence. C'est que Saül avait méconnu la vraie
« condition de la pénitence, que David savait accomplir reli-
« gieusement. »

Réfutation des objections faites contre la pénitence. — « On
« a demandé, non sans raison, comment la pénitence peut

(1) Deutér., IV, 30.
(2) *Ibid.*, XXX, 6.
(3) Jérémie, VIII, 6; Joël, II, 14.
(4) Lévit., XXVI, 40; V, 5; Nombres, V, 7.
(5) Osée, XIV, 4; Psaumes, LXXXV, 9.

« avoir pour effet de supprimer des actes consommés, exécu-
« tés au vu et su de tout le monde. L'assassin peut-il, par son
« repentir, rendre la vie à celui qu'il a tué? Le violateur du
« Sabbath peut-il faire en sorte que sa transgression se trans-
« forme en respect du Sabbath? Cela ne ressemble-t-il pas à
« vouloir reconstruire... par la parole la maison qu'on a bel et
« bien renversée? Or, la plupart de nos péchés consistant en
« actes illicites, comment la pénitence peut-elle les effacer, les
« rayer du livre de la réalité? Voici comment Albou répond
« à cette objection : Notre responsabilité, dit-il, n'est com-
« plète qu'à l'égard des actes libres et spontanés, c'est-à-dire
« des actes dont nous avons conscience et que non-seulement
« nous avons voulus au moment de leur accomplissement, mais
« que nous trouvons bons, que nous proclamons justes long-
« temps après leur consommation, des actes que nous sommes
« loin de regretter, que nous exécuterions encore, si l'occa-
« sion se présentait, sans hésitation et même avec empresse-
« ment. Quant aux actes qui ne se présentent pas dans ces
« conditions, à tous ceux qui, soit pendant, soit après leur
« réalisation, nous laissent un sentiment de mécontentement,
« de regret, de remords, bien qu'à l'origine ils fussent volon-
« taires, en totalité ou en partie, ce ne sont pas des actes
« libres et spontanés, et, par suite, ils ne comportent pas de
« responsabilité réelle. Pourquoi? Par la raison que ce blâme,
« ce regret, ce remords que nous en gardons, prouvent que les
« actes en question tenaient plus ou moins de la contrainte,
« d'une influence fatale, ou bien provenaient de l'ignorance
« et de l'erreur, autant de mobiles qui atténuent, s'ils ne la dé-
« truisent pas, la responsabilité. Il y a plus encore : même les
« actes qui, dans leur principe, seraient un peu entachés de
« contrainte, sont réputés libres et spontanés si nous les sanc-
« tionnons ensuite de notre approbation pleine et entière.
« C'est la *volition*, c'est la sanction mentale de l'acte con-
« sommé qui lui donne sa valeur. Prenons un exemple : un
« serment est valable si nous l'approuvons et le maintenons
« après l'avoir fait; mais il cesse de l'être, devient sujet à an-

« nulation, s'il nous inspire du regret, fût-il au début l'ex-« pression sincère de notre volonté. Telle est la doctrine en-« seignée par la Tradition, notamment au sujet des vœux et « des serments (1). Appliquant ces considérations, puisées « dans l'observation psychologique, à la pénitence, l'auteur en « conclut que, si le pénitent éprouve un vif regret de la faute « commise, à tel point qu'il voudrait la supprimer, l'anéantir « si c'était possible, s'il prend, en outre, la ferme résolution « de l'éviter dorénavant à tout prix, il montre par ces nou-« velles dispositions que sa faute n'avait jamais été autre « chose que le produit de l'ignorance, de l'erreur, de la dé-« raison même, si nous en croyons Aristote, qui, dans son « Ethique, affirme que les actes de l'intelligence ne sont pas « susceptibles de repentir, proposition qui a son pendant dans « la Tradition. Elle nous dit, en effet, que le pénitent qui, se « trouvant en présence des mêmes tentations et des mêmes « séductions auxquelles il succombait autrefois, ne se laisse « pas entraîner, démontre par cette réaction énergique con-« tre le vice que les mobiles de sa conduite passée n'étaient « autres que l'erreur et la sottise; aussi est-il déchargé de la « responsabilité de ce passé, attendu qu'on ne saurait ni flé-« trir ni punir des actes de cette nature (2). Et c'est là un « principe si vrai, si conforme à l'essence de l'homme, que la « Tradition n'hésite pas à en étendre l'application au bien, en « ce sens que, si le juste protestait contre son propre passé, ma-« nifestait le désir de passer l'éponge sur toute une vie de « piété et de vertu, il perdrait réellement le bénéfice de ses « actes méritoires, tant les revirements de notre raison et de « notre volonté peuvent transformer nos œuvres, métamor-« phoser les actes libres et spontanés en actes erronés, incon-« scients, fatals (3). Il s'ensuit que le repentir sincère et la « protestation réfléchie contre les fautes commises possèdent « cette puissante faculté de suppression. Et voilà comment la

(1) Talmud, Nedarim, 21.
(2) Talmud, Yoma, 86.
(3) Talmud, Kidouschin, 41.

« vraie pénitence peut avoir pour effet de faire du pécheur « repentant un juste parfait. »

Nécessité de l'institution de la pénitence. — « Si, comme il a « été démontré plus haut, la pénitence est une grâce spéciale « du ciel, elle n'en participe pas moins de la nécessité ; oui, « elle est aussi nécessaire que la Loi elle-même. Quel est, en « effet, le but de la loi divine? De conduire l'homme à l'im- « mortalité par la perfection spirituelle? Mais comme, d'un « autre côté, l'homme est constamment exposé à la tentation, « depuis l'origine du monde, depuis la légende du serpent « tentateur, et qu'il n'est pas possible d'y résister toujours, le « salut ne deviendrait-il pas une chimère? Qu'on ne se fasse « pas illusion à cet égard : tout homme pèche ; il pèche par « l'acte et par la pensée, ou, pour mieux dire, ses violations « pratiques sont en même temps des fautes théoriques, des « hérésies, des faits d'apostasie. Quel que soit le péché dont « nous nous rendions coupables, il est la conséquence de la « négation de l'existence de Dieu, ou de la négation de la Pro- « vidence, ou de la négation de la révélation, c'est-à-dire des « trois dogmes fondamentaux dont le renversement entraîne, « non pas une peine temporaire, mais un châtiment éternel (1). « Mais, songez un peu, si personne ou presque personne n'é- « chappe à ce danger et à ses terribles conséquences, que de- « viennent alors la perfection humaine et la vie future? Elles « resteraient à l'état de lettre morte si la pénitence, avec sa « puissance de transformation et de suppression, ne venait ef- « facer nos péchés et nos crimes, même ceux qui paraissent le « moins pardonnables (2). C'est la pénitence qui, aux termes « des textes susvisés, nous fait éviter une seconde mort, la « mort de l'âme ; c'est la pénitence qui porte dans ses flancs « la réalisation de l'assurance que Dieu n'éprouve ni colère ni « ressentiment éternels, qu'il prodigue ses consolations au

(1) Synhédrin, chap. 10, Mischna 1; Talmud, Rosch Haschana, 17.

(2) Psaumes, XXXVII, 32; Ézéchiel, XVIII, 32; Talmud, Pessachim, 54; Talmud, Kidouschin, 30.

« défunt et *à ses parents en deuil* (1). Aussi a-t-on mis sur la « même ligne, les déclarant toutes deux antérieures au monde, « la Thora et la pénitence (2). »

On ne fait que rendre justice à l'illustre auteur du livre des dogmes en reconnaissant que son exposé de la pénitence ne laisse rien à désirer. S'il n'a pas été le premier à en découvrir l'importance dogmatique, s'il a été précédé dans cette tâche par Saadia et par Ba'hya, dont nous avons restitué la doctrine, par Maïmonide, qui, dans son traité de la pénitence, la qualifie à plusieurs reprises de *dogme* et de *fondement* (3), il en a le mieux saisi les grands aspects, il en a brillamment éclairé toutes les faces au double flambeau de la révélation et de la raison. Sa démonstration de la faculté de transformation inhérente à la pénitence est remarquable : elle est un hommage éclatant rendu à la suprématie de l'intelligence sur la sensation, et repose sur l'observation des faits internes. Elle devient entre ses mains ce que nous avons voulu en faire nous-même, le trait d'union entre la justice et la bonté de Dieu. Il a su rendre ce lien indissoluble par l'art avec lequel il l'a façonné. Nous ne pouvions, sans nous écarter de notre sujet, suivre l'auteur dans les développements, aussi étendus qu'intéressants, auxquels il se livre en cette matière ; mais l'analyse sommaire que nous venons de faire de sa théorie suffira pour démontrer combien la pénitence se lie étroitement à la rémunération. Nous nous sommes donc inspiré de la vérité théologique, traditionnelle et biblique, en assignant à cet élément la place à laquelle il a droit dans le dogme qui nous occupe. Nous signalerons toutefois une petite lacune dans Albou, comme dans toute l'école théologique : aucun de ses organes ne traite *ex professo* de la solidarité dans ses rapports avec la responsabilité individuelle ; il en est fait mention accidentellement, mais on ne l'a pas abordée directement. Cette dernière sanction manque donc à nos aperçus sur cette question spéciale, ce qui

(1) Isaïe, LVII, 16-18.

(2) Talmud, Pessahim, 54 ; Talmud, Nedarim, 39.

(3) Yad ha-Hazaka, traité de la Pénitence, chap. 6 et 7.

ne doit pas nous empêcher de maintenir nos assertions, puisées dans l'Écriture et dans la Tradition, conformément à la méthode théologique.

III

Albou consacre plus de la moitié de son livre (1) au dogme de la rémunération. Mais comme ses considérations portent spécialement sur la nature des peines et des récompenses futures, elles trouveront leur place naturelle dans le treizième et dernier dogme. Nous ne citerons que la thèse qu'il soutient au sujet de la rémunération enseignée par Moïse. « C'est une « objection bien connue, dit-il (2), que celle qu'on a tirée du si- « lence gardé par Moïse au sujet de la rémunération future. » Il reproduit d'abord deux des solutions données par ses prédécesseurs, qu'il ne nomme pas. « On a prétendu, dit-il, que « l'Écriture ne voulait et ne devait mentionner que des récom- « penses et des peines propres à exercer une influence salu- « taire sur les masses. Or, la rémunération spirituelle, grâce « à sa nature insaisissable et, par suite, inaccessible à l'esprit « du vulgaire, eût été repoussée, peut-être même niée par ce « dernier, ce qui aurait abouti au renversement de la religion. « Mais, dit l'auteur, est-ce que l'immatérialité de Dieu, l'exis- « tence de l'esprit pur, est plus accessible aux intelligences « ordinaires ? Et pourtant Moïse en a parlé, en a proclamé le « principe en face de tout Israël (3). Et puis on ne comprend « guère comment la rémunération matérielle peut suppléer au « silence gardé sur la rémunération future, au point de faire « naître l'espérance et la foi dans cette dernière. On a dit en- « suite que la Thora ne s'occupe que des récompenses se ma- « nifestant d'une façon miraculeuse et extraordinaire, telles « que la triple moisson de la sixième année du cycle septen- « nal, les vêtements des israélites restés inusables pendant « quarante ans de séjour dans le désert (4), tandis qu'elle juge

(1) Ikarim, IVe partie, chap. 29-42.
(2) *Ibid.*, chap. 39.
(3) Exode, XX, 4 ; Deutér., IV, 15.
(4) Lévit., XXV, 21; Deutér., VIII, 4.

« à propos de se taire au sujet des félicités éternelles, qui sont « une conséquence infaillible de l'immortalité de l'âme. Mais, « objecte Albou, est-ce que le dogme de l'immortalité de l'âme « serait une donnée plus simple, plus répandue, que celle du « libre arbitre? Comment se fait-il donc que Moïse, qui a cru « devoir proclamer hautement et formellement le principe du « libre arbitre, ait jugé à propos de rester muet sur l'immor- « talité de l'âme? Comment, en invoquant si souvent le pré- « cepte des peines et des récompenses, a-t-il pu se taire sur la « partie la plus essentielle de la rémunération?

« L'auteur propose donc une nouvelle solution, qu'il donne « comme la sienne propre. En cherchant sous la lettre « l'esprit qui anime, les peines et les récompenses formulées « par Moïse, on est amené à reconnaître que le législateur, « s'occupant peu des individus, ne s'adresse qu'aux masses, à « Israël pris collectivement. Il ne pouvait, par conséquent, « promettre autre chose que des récompenses collectives, et « cela ressort avec évidence de la triple déclaration qu'il fait « à ce sujet (1). Or, les récompenses collectives sont nécessai- « rement terrestres ; car il est inadmissible que la rémunéra- « tion future, réservée à la majorité des justes, soit étendue à « la minorité des méchants : ce serait diamétralement opposé « au principe de l'équité et de la justice. Ce n'est que dans ce « monde sublunaire que la majorité fait loi, que les bénédic- « tions d'en haut, accordées à une ville, à une région, à un « peuple, peuvent s'appliquer aux quelques méchants confon- « dus dans le grand nombre des justes, afin d'éviter le renver- « sement de l'ordre naturel (2). Mais dans la vie future tout est « individuel, chacun paie pour son propre compte, et il n'y a plus « de solidarité. Ainsi l'abstention de toute mention formelle « de la rémunération future, que l'on reproche à Moïse, s'expli « que par ce motif qu'elle est inapplicable aux masses. Est ce « à dire qu'elle passa dans la Thora tout à fait inaperçue? A

(1) Lévit., XXVI, 3-13; Deutér., VII, 12-16; *Ibid.*, XXVIII, 1-13.

(2) Talmud, Kidouschin, 40.

« Dieu ne plaise! Les allusions ne manquent pas à ce sujet.
« Parmi les nombreux textes qui s'y rapportent, l'auteur en
« relève trois qui lui paraissent décisifs. Le premier est tiré
« du Lévitique, où il est dit : « N'imitez ni les Egyptiens ni les
« Cananéens ; observez mes lois et mes commandements,
« dont l'accomplissement fait *vivre* l'homme (1) ». Sagit-il ici
« de la vie physique, terrestre ? Mais alors les Egyptiens et les
« Cananéens, qui n'observaient point ces lois, ne vivaient
« donc pas, eux qui formaient deux grands et puissants peu-
« ples ! Evidemment il est question de la vie future, éternelle,
« comme l'a fort bien compris le paraphraste chaldéen (2). Le
« second texte se trouve dans le Deutéronome ; il est relatif à
« la défense faite à tout Israël de se faire des incisions dans la
« chair à cause d'un mort; car, ajoute-t-il, « vous êtes un peuple
« saint et une race d'élite » (3). Mais, dit fort spirituellement
« l'auteur, s'il n'y avait que cette vie ici-bas, la prohibition
« serait dénuée de sens. Quoi ! parce que vous faites partie
« d'un peuple sacré, choisi, vous devez moins regretter la perte
« de vos parents que le stupide idolâtre ? C'est comme si l'on
« disait à celui qui aurait perdu une bague précieuse : Ne vous
« en affligez pas, parce qu'elle était montée d'un magnifique
« diamant ! La véritable interprétation du texte, la voici :
« Puisque vous êtes appelés fils de Dieu et peuple élu, vous
« ne devez pas vous lamenter outre mesure au sujet de vos
« morts ; le désespoir manifesté en pareille occurrence trahirait
« chez vous la pensée que tout finit sur cette terre, qu'il n'y a
« plus rien au delà de la tombe. Gardez-vous bien de vous
« comparer à un vase d'argile, qui, une fois brisé, ne peut plus
« se réparer et perd toute valeur ; considérez-vous au contraire,
« comme le vase fait d'un métal précieux, qui, fût-il brisé en
« mille morceaux, est susceptible d'être refondu. Vous êtes un
« peuple saint, il y a affinité entre vous et lui, et conséquem-

(1) Lévit., XVIII, 2-5.
(2) Onkelos, *ibid*. ויחי בהון בחיי עלמא.
(3) Deutér., XIV, 1 et 2.

« ment vous êtes en droit d'espérer pour vos âmes saintes la rési-
« dence des anges saints, serviteurs du Dieu saint. Pourquoi
« donc vous lamenteriez-vous, vous déchireriez-vous le corps
« ou le visage pour vos morts, que vous savez appelés à
« une destinée immortelle? Enfin le troisième texte n'est
« rien moins que la conclusion du Deutéronome, le dernier
« mot de tout ce long discours; il s'exprime en ces termes: Elle
« (l'observation de la Loi) n'est pas une chose vaine; elle est
« (la condition même de) notre vie; c'est par elle que vous
« posséderez longtemps le pays que vous allez conquérir (1).
« Que signifie cette double expression de *vie* et de *longévité*?
« Celle-ci a trait à la vie terrestre, celle-là à la vie future et éter-
« nelle. Il cite encore plusieurs passages prophétiques bien
« connus, que nous nous abstiendrons de reproduire, parce
« qu'ils n'ajoutent rien à sa démonstration (2)...

« Albou donne de la rémunération matérielle une dernière
« explication qui mérite d'être rapportée. Le législateur, dit-il,
« devait appliquer aux maladies de l'âme les procédés dont sait
« user l'habile médecin pour guérir les maladies du corps.
« Comment s'y prend celui-ci? Il attaque le siége du mal,
« sachant bien qu'une fois détruit dans sa racine, les consé-
« quences n'en sont plus à craindre. Eh bien, afin de guérir
« une grande maladie morale, Dieu s'y prenait aussi en méde-
« cin expert. Il est de fait que la rémunération découle de la
« Providence. « Point de Providence, point de rémunération ».
« Or, à l'exception des patriarches, qui se sont succédé d'Adam
« à Noé, de Noé à Abraham, l'immense majorité de leurs con-
« temporains, plongés dans l'idolâtrie, ne croyait plus à la Pro-
« vidence ; le monde d'alors niait à plus forte raison la rému-
« nération spirituelle, cette tradition patriarcale. C'est par la
« vocation d'Abraham que Dieu appliquait à cette maladie, à
« cette plaie universelle, un remède pour ainsi dire homœopa-
« thique. Et comment cela? En prodiguant à son élu des assu-

(1) Deutér., XXXII, 47.
(2) Isaïe, LVII, 18; Zacharie, III, 7; Psaumes, XXV, 13; Prov., XIV, 32.

« rances en contradiction flagrante avec l'ordre naturel, en lui « promettant... quoi? La fortune, la renommée et leur grande « prospérité à l'étranger, sur la terre d'exil, c'est-à-dire dans « un milieu des moins favorables à la réalisation de ces pro-« messes (1). Qu'en résulte-t-il? Que l'adorateur de Dieu n'est « pas assujetti à l'ordre naturel, qu'il le domine, placé qu'il « est sous l'influence immédiate de la Providence. Viennent « ensuite les miracles de Moïse, qui tendent au même but. Pre-« nons, par exemple, l'épreuve de Mara, où Dieu promit à Israël « de le soustraire à toutes les maladies tant qu'il restera fidèle à « sa Loi (2); l'épreuve de la manne, ayant pour objet d'ap-« prendre au monde que Dieu peut donner et donne réelle-« ment à ses serviteurs une nourriture surnaturelle (3). Cette « assertion, à savoir que l'accomplissement des lois religieuses, « morales ou sociales, a le pouvoir de modifier les événements « physiques, l'auteur l'appuie également sur plusieurs passages « de la tradition (4). Ceci bien établi, il devient facile d'en « déduire la rémunération future et spirituelle; car, si les « nombreux miracles réalisés dans le désert ont produit ce « résultat de rétablir dans son intégrité le principe du gouver-« nement providentiel, ne doivent-ils pas aboutir à l'affirmation « des récompenses futures, qui n'est pas autre chose que la « conséquence découlant de son principe, précieusement con-« servée d'ailleurs par *une tradition ininterrompue qui remonte « jusqu'au père du genre humain?* »

On voit qu'Albou reste fidèle à la tradition de l'école, quand à son tour il cherche à se rendre compte du silence gardé par Moïse au sujet de la rémunération future, apportant son contingent d'arguments et preuves à la solution du problème. Il importe de constater l'élément nouveau qu'il fait entrer dans sa thèse, nous voulons dire la critique des motifs allégués par ses devanciers, n'hésitant pas à rejeter ceux qui lui paraissent

(1) Genèse, XII, 2; Beréschith Rabba, sect. 39.

(2) Exode, XV, 25.

(3) Deutér., VIII, 3.

(4) Talmud, Schabbath, 66; Talmud, Synhédrin, 68; Talmud, Baba Bathra, 3.

peu démonstratifs, notamment deux des motifs invoqués par Ba'hya. Mais pour apprécier à leur juste valeur les résultats divers de l'argumentation théologique, il n'importe pas peu de les embrasser dans un coup d'œil d'ensemble; ce sera notre conclusion.

RÉSUMÉ DE LA DOCTRINE THÉOLOGIQUE EN MATIÈRE DE RÉMUNÉRATION.

A l'exemple de la Tradition, l'école théologique adjuge la palme à la rémunération future, en l'élevant au-dessus de la rémunération temporelle de toute la hauteur qui élève le ciel au-dessus de la terre. Acceptant de confiance la doctrine qui a prévalu pendant le second cycle, elle semble borner sa tâche à lui apporter le concours de sa méthode, l'interprétation biblique appuyée sur la raison. Nous avons vu Saadia, Ba'hya et Albou, mettre à la disposition de la susdite thèse toutes les ressources de la dialectique, du bon sens et d'une érudition profonde. Mais, la raison étant beaucoup plus difficile à contenter que la foi, ses procédés étant d'ailleurs différents, la théologie était forcée de tenir compte de deux obstacles qui lui barraient le chemin, soit pour les franchir, soit pour les détruire. Il s'agit des deux redoutables objections qui nous ont arrêté si longtemps, du bonheur du méchant comparé au malheur du juste, et puis de la réserve gardée par l'Ecriture sur les peines et récompenses éternelles, réserve peu en harmonie avec la longueur et la fréquence de ses descriptions au sujet des rétributions temporelles. Voilà les deux points qui forment la base des constructions élevées par l'école, et qui portent aussi tout l'effort de la discussion dogmatique. Examinons rapidement les résultats auxquels elle a abouti.

1° Vieille comme le monde, l'anomalie du malheur du juste et du bonheur du méchant paraît de prime abord plutôt favorable que contraire au dogme de la rémunération future. N'est-ce pas la solution la plus simple, propre à faire face à toutes les éventualités de la spéculation, que cet ajour-

nement à la vie à venir de la stricte exécution de la justice divine? Ne répond-il pas à tous les cas possibles? Si frappant, si étrange que vous apparaisse le contraste entre le suprême degré des félicités de l'impie et la somme des infortunes de l'homme pieux, ne s'évanouit-il pas devant cette perspective de toute une éternité consacrée à l'équitable répartition des salaires, et justement appelée le monde de la rémunération, « עולם הגמול »? Et pourtant ni le génie traditionnel ni la raison théologique ne se sont contentés de cette réponse. Ils en ont compris l'insuffisance en présence des idées et des faits enregistrés par la Bible sur la pratique de la justice divine en ce monde, en face de la protestation éloquente, transmise comme un mot d'ordre d'un prophète à l'autre, contre les inégalités révoltantes de la justice terrestre. Dans les accents plaintifs, indignés, de cette protestation, il fallait bien reconnaître la voix de la rémunération temporelle réclamant sa juste part dans la répartition et se refusant à céder complètement le terrain à sa sœur céleste. La tradition était trop sagace pour s'y tromper : aussi l'avons-nous vue, malgré la prépondérance incontestable qu'elle accorde à la rémunération future, essayer de donner satisfaction à l'autre et de maintenir un certain équilibre entre les deux plateaux de la vie présente (1). Force a été à la théologie de suivre sa devancière dans la voie ouverte, de l'élargir, d'en étendre les dimensions, de chercher à son tour le secret de cette justice distributive réclamée de tout temps du souverain juge de la terre (2). De là ce système de catégories personnelles qui débute avec Saadia et se continue jusqu'à Albou, sauf la petite solution de continuité constatée chez Maïmonide; de là ces classifications et ces divisions tantôt logiques, tantôt ingénieuses, parfois forcées, mais jaillissant toutes de la même inspiration, de la source du gouvernement providentiel, qui ne s'exerce pas moins dans le monde présent que dans le monde futur, et qui n'a pas jugé à propos de sacrifier totalement la terre au ciel. Ces catégories sont-elles complètes, ne laissent-elles rien à désirer sous le

(1) Voy. plus haut, chap. V, § 3. (2) Genèse, XVIII, 25.

rapport des difficultés à résoudre? Il serait d'autant plus téméraire de le soutenir que nous avons vu l'un des organes les plus accrédités de l'école ne pas hésiter à déclarer qu'elles sont illimitées, innombrables, comme les choses et les hommes auxquels elles doivent servir de cases. Non, elles n'embrassent pas tous les cas du possible ni même du réel (1). Ce qu'il importe de ne pas perdre de vue dans l'expression multiple de cette doctrine, c'est qu'elle ramène la théologie comme la tradition au principe de l'Ecriture, à la pensée de Moïse, à savoir qu'il existe une rémunération matérielle et terrestre, qu'indépendamment de ses rapports plus ou moins mystérieux avec le monde futur, ce monde-ci subsiste par lui-même (2), qu'il a son idéal consistant dans la stabilité du bien (3).

2° Le second point que nous tenons à résumer soulève d'abord une question préjudicielle. Nous ne sachions pas que la tradition se soit sérieusement occupée du silence de la loi vis-à-vis de la rémunération future, comme elle l'a fait pour d'autres questions, notamment pour celles du bonheur du méchant (4) et de la causalité des prescriptions religieuses (5). Pourquoi cette omission ou cette réticence? Comment se fait-il que cette objection soulevée par tous les représentants de la science dogmatique ait échappé à l'œil perçant des pères de la Synagogue? Si les considérations que nous avons présentées sur les transformations du dogme ne sont pas une assertion vaine, si nous avons réussi à démontrer que la rémunération future est moins un dogme écrit, nettement formulé, qu'une tradition à laquelle il convenait au divin législateur de laisser ses formes flottantes et nuageuses, il est tout naturel que les organes de cette tradition ne se préoccupassent pas des motifs d'un silence sur lequel ils savaient parfaitement à quoi s'en tenir. Mais, persistera-t-on à objecter, comment alors ont-ils pu lire la rémunération future dans le texte de Moïse? Ce n'est pas dans

(1) Voy. plus haut, chap. VI, § 2.
(2) Ecclés., I, 4.
(3) Prov., X, 27.
(4) Voy. plus haut, chap. V, § 3.
(5) Voy. notre Révélation, p. 378-380.

le texte, répondrons-nous, mais au travers du texte et sous la lettre, qu'ils ont lu ; c'est en appliquant à celle-ci les procédés de leur méthode et de leur exégèse, l'argumentation grammaticale, logique, et même rationnelle, c'est-à-dire en nous faisant voir assez clairement qu'il s'agit d'une tradition orale, déposée en germe dans les livres saints, et qu'il leur appartenait de faire mûrir au soleil.

Se plaçant à un autre point de vue, voulant faire un dogme écrit là où il n'y avait qu'un principe oral, l'école théologique devait rencontrer devant elle cet obstacle continu formé par le silence ou la réserve du législateur. Elle ne pouvait donc que concentrer ses efforts sur ce point noir, afin de le dissiper. Nous avons vu combien elle a pris cette tâche au sérieux, chacun de ses interprètes y apportant le tribut de ses méditations. A-t-elle réussi dans cette entreprise, réalisé la substitution qui lui tenait si fort à cœur ? Le succès paraîtra problématique, si l'on en juge par les principaux motifs allégués. Que l'on admette, avec Saadia et avec Ba'hya, la difficulté de décrire et de rendre intelligibles les récompenses futures, avec Ba'hya seul l'inopportunité de les offrir comme but à un ramassis d'esclaves affranchis, avec Maimonïde l'idée de nous présenter la rétribution terrestre comme ces échelons que l'on gravit pour atteindre à la béatitude éternelle, avec Albou la thèse des récompenses collectives réalisables dans ce monde seulement, toujours est-il que ces théologiens, malgré la diversité de leurs théories, sont d'accord sur ce point que Moïse parle peu, vaguement, indirectement, de la rémunération future. Or, s'il en est ainsi, si aucun d'eux n'ose pousser le paradoxe jusqu'à prétendre que, dans l'Écriture, la balance est en faveur des félicités de l'autre monde, on peut s'étonner à bon droit de les voir tous aboutir à une grande inconséquence. Quoi ! Moïse a omis, caché ou voilé la rémunération future, il a eu raison de le faire, et cette rémunération n'en constitue pas moins un dogme clairement et nettement énoncé dans le livre de la loi ! Et cette conclusion est d'autant plus surprenante qu'il leur arrive parfois d'entrevoir la vérité, que

Ba'hya et Albou affirment, tous les deux, que c'est un dogme essentiellement *traditionnel* (1). Ils n'avaient qu'à faire un pas pour arriver à cette conclusion, que le dogme de la rémunération future s'est maintenu dans les régions spéculatives jusqu'au moment où les chefs du second cycle sont venus l'en faire descendre pour lui remettre les insignes du gouvernement des esprits.

CONCLUSION.

Il est à présumer que l'école théologique redoutait pour l'œuvre de Moïse une certaine déconsidération, si elle ne parvenait pas à y trouver la formule précise du dogme. Heureusement cette crainte est sans fondement : le silence, la réserve du législateur, sont plutôt un hommage rendu à la perfection indescriptible de l'éternité. Celle-ci appartient à l'ordre de ces choses à l'endroit desquelles le silence vaut mieux que la parole (2). Moïse ne fait-il pas mieux de rester conséquent avec lui-même, en ne faisant figurer dans sa loi que des principes clairs, d'une définition simple, correspondant à des idées positives, portant leur sanction avec elles, grâce aux faits miraculeux qui les accompagnaient? N'oublions jamais le caractère et la vraie nature des récompenses promises : ces récompenses sont *terrestres*, il est vrai, mais éminemment *spirituelles*, consistant surtout dans l'élection religieuse, dans la suprématie sacerdotale, dans la résidence de la gloire de Dieu au sein d'Israel. C'est une distinction aussi juste que nécessaire, mais qui semble avoir échappé à quelques-uns de nos dogmatistes. N'oublions pas davantage que même les biens temporels qu'il fait briller aux yeux du peuple ont pour base la durée, la continuité à travers les générations, s'étendant aux fils, aux petits-fils, aux derniers neveux. *Spiritualité* et *sta*

(1) Voy. plus haut, chap. VI, § 2; deuxième motif de Ba'hya, § 4; quatrième motif d'Albou.

(2) Haguiga, II, 1; cf. notre Théodicée p. 54-57; Exode, XV, 11; Psaumes, LXV 2.

bilité, voilà les deux colonnes sur lesquelles Moïse édifie sa loi immortelle. Celles-ci du moins ne sont ni cachées ni masquées ; elles supportent majestueusement le fronton de l'édifice ; tout le monde peut les contempler, les admirer, et méditer sur l'idéal qu'elles représentent. De leurs chapiteaux elles touchent le ciel, nous font entrevoir l'infini, l'infini qu'on ne saurait se figurer autrement que stable et spirituel. Grâce à des racines qui plongent dans la réalité matérielle, jointes à une tradition forte, vivace, qui ne s'est jamais démentie, qui s'est perpétuée dans les faits et dans les idées, dans la doctrine comme dans l'histoire, d'un bout à l'autre du cycle biblique, le principe de la rémunération future ne courait risque ni de se perdre ni de s'égarer.

Nous estimons que la béatitude céleste, entièrement détachée de la vie terrestre, telle qu'elle est enseignée par le christianisme, qui n'a fait qu'exagérer les conséquences de la doctrine traditionnelle, ne possède pas l'efficacité de la rémunération de Moïse. Est-ce une assertion hasardée, téméraire, que nous émettons ? Que l'on consulte la situation *actuelle* de l'humanité, les tendances visibles des peuples modernes : elles sont toutes dans le sens de la stabilité. Quelle différence entre le monde ancien et le nôtre ! Quel progrès dans la durée des nationalités ! Quelle gradation continue dans la longévité des peuples ! Voyez comme la vie sociale, la vie collective, atteint une moyenne de plus en plus élevée, allant toujours en augmentant, de l'antiquité asiatique au monde grec, du monde grec au monde romain, du monde romain au monde chrétien et musulman ! Où est la cause de ce progrès, qui substitue les *millénaires* aux siècles ? Elle est dans des institutions meilleures, moralement supérieures à celles du monde païen, offrant des gages plus solides à la stabilité. Contemplez enfin, modèle vivant et permanent de la stabilité, éternelle personnification du principe de Moïse, ce peuple si chétif par le nombre et par la puissance matérielle, si grand par sa valeur efficiente, ce peuple de Dieu, disséminé dans toute les parties du monde, emportant pour ainsi dire l'immortalité à la plante de ses

pieds ! A moins de fermer le livre de l'humanité, ce livre que Dieu a montré, d'après la légende, au père du genre humain (1), à moins de s'inscrire en faux contre les leçons de l'histoire, on ne saurait contester que l'humanité ne se développe de plus en plus dans le sens du principe mosaïque et biblique, dans le sens de la stabilité et de la spiritualité terrestre, préludes de celles de la vie future. Si nous tenons au triomphe de la rémunération éternelle, ne séparons pas trop la vie présente de la vie future ; cherchons, au contraire, à multiplier entre elles les points de contact et les analogies ; comprenons que l'éternité commence, en quelque sorte, sur cette terre ; facilitons les défilés qui du portique conduisent au palais (2) ; montons avec précaution sur cette échelle dont le pied reste fixé à terre (3) ; pénétrons-nous de la signification profonde du terme au moyen duquel l'Écriture semble avoir confié son secret à la Tradition, de ce terme qui dit : « Loué soit le Seigneur, Dieu d'Israël, *depuis l'éternité jusqu'à l'éternité* (4) ! »

(1) Genèse, V, 1 ; Beréschith Rabba, sect. 24 ; Talmud, Synhédrin, 31, et *passim*.

(2) Aboth, IV, 21.

(3) Genèse, XXVIII, 12.

(4) Psaumes, XLI, 14 ; CVI, 48 ; Néhémie, IX, 5 ; I Chron., XVI, 36 ; Berachoth, chap IX, Mischna 5.

DOUZIÈME DOGME.

LE MESSIE ET LE MESSIANISME.

DOUZIÈME DOGME.

LE MESSIE ET LE MESSIANISME.

וְהָיָה בַּיּוֹם הַהוּא שֹׁרֶשׁ יִשַׁי אֲשֶׁר עוֹמֵד לְנֵס עַמִּים אֵלָיו
גּוֹיִם יִדְרֹשׁוּ וְהָיְתָה מְנֻחָתוֹ כָּבוֹד (ישעי׳ י״א י׳)

En ce jour la racine de Jessé, servant de bannière aux nations, deviendra le point de mire des peuples, et sa résideuce sera brillante de gloire. (Isaïe, XI, 10.)

Formule de Maimonïde. — « Croire, être convaincu que le
« Messie viendra, ne jamais cesser d'espérer en sa venue,
« malgré les années et les siècles qui se sont écoulés dans cette
« vaine attente, s'interdire tout calcul relatif à l'époque mes-
« sianique au moyen d'interprétations arbitraires des textes
« de l'Écriture, ne pas oublier que nos sages ont absolument
« prohibé tout comput de ce genre. Croire aussi que le Mes-
« sie l'emportera en grandeur et en gloire sur tous les rois qui
« l'ont précédé, aux termes des assurances prophétiques, de-
« puis Moïse jusqu'à Malachie. Se pénétrer de ce principe que
« douter de l'avénement du Messie, ou même s'y montrer in-
« différent, c'est se rendre coupable d'un acte d'apostasie.
« S'inscrire en faux contre les promesses formelles et répétées
« de la Thora, et qui sont l'objet d'une mention toute spéciale
« dans la prophétie de Biléam et dans le Deutéronome (1).

(1) Nombres, XXIV, 17; Deutér., XXX, 1-9.

« Le dogme messianique comprend en outre la croyance que « le libérateur d'Israël descendra en ligne directe de David et « de Salomon. Contester à la race davidique ses droits et ses « titres à la royauté future, c'est renier Dieu et la Révé- « lation (1). »

D'après cette formule, le douzième dogme contient une double croyance : croyance à la venue du Messie, croyance à un Messie issu de la famille royale de David (2). Quant à la place occupée par ce dogme dans l'ordre des principes fondamentaux, elle est motivée par l'opinion traditionnelle et théologique qui voit dans le messianisme un des éléments de la rémunération et une sorte de trait-d'union entre la vie éternelle et la résurrection des morts. Il est naturel d'assigner au messianisme dans un exposé dogmatique la place qu'il est censé occuper dans l'ordre des temps.

CHAPITRE Ier. — Le Messie selon l'Écriture.

Nous pensons qu'avant d'aborder le dogme proprement dit, il importe de préciser la signification du terme *Messie*, qui a joué et qui joue encore un rôle considérable dans les espérances de l'humanité.

§ 1er. *Signification du terme Messie.*

Personne ne contestera au judaïsme la paternité du nom de Messie; nul n'ignore qu'il vient de la racine *Mascha'h* (משח), qui signifie *oindre*, l'onction étant le symbole de la consécration religieuse imprimée à une personne ou à une chose. Nous

(1) Maïmonide, Comment. à la Mischna, Synhédrin, chap. 11, douzième dogme.

(2) Cf. Abravanel, Rosch Amana, chap. 8.

disons à une personne ou à une chose, attendu que, dans le principe, on appliquait l'onction non-seulement aux hommes voués à Dieu, au grand pontife, et même aux pontifes ordinaires, mais encore aux objets destinés à l'usage du sanctuaire, ainsi qu'au sanctuaire lui-même (1). De là la dénomination de *pontife oint* ou *pontife-messie* donnée au grand pontife ou à celui qui en remplit les fonctions (2). Lors de l'institution de la royauté, la cérémonie de l'onction fut étendue aux rois, apparemment pour leur faire sentir qu'à l'exemple du pontife, le roi tient son pouvoir de Dieu, et que, comme lui, il doit s'inspirer des volontés du souverain maître (3). Samuel ne mérite pas pour cela le sobriquet d'*inventeur du sacre des rois*, dont a voulu le gratifier le désolant scepticisme du XVIIIe siècle, d'autant moins qu'il est déjà fait mention du Messsie, de l'oint du Seigneur, dans le cantique sublime de Hanna, mère de ce prophète, quand elle rend grâce à Dieu de la naissance de son fils : « Le Seigneur, dit-elle, donne la puissance à son roi et relève la gloire de son Messie (4). » Une preuve de la haute idée qu'on se faisait de cette consécration symbolique, c'est que, dès cette époque, la qualification de « oint du Seigneur » s'identifie avec celle de prince et de roi. Apercevant l'aîné des fils de Jessé, qu'il prenait à tort pour le successeur présumé de Saül, Samuel s'écrie : « Ah ! voià l'oint du Seigneur (5) ! » Lorsqu'il n'était encore que simple serviteur de Saül, David se sert de cette appellation à l'endroit de son maître et persécuteur. C'est grâce à ce nom et au prestige de sainteté qui s'y rattache qu'il épargne la vie du roi, en même temps qu'il empêche ses amis de mettre la main sur lui : « Qui oserait toucher impunément, s'écrie-t-il, à l'oint du Seigneur (6) ! » A la fin des épreuves de sa vie agitée, le même fils de Jessé se glorifie de ce beau surnom, et dans ses derniers cantiques il se donne le titre de

(1) Exode, XXIX, 7, 21, 36; XXX, 26-33; XL, 9-15; Lévit., VIII, 10, 12 et 30.

(2) Lévit., IV, 3; VI, 15.

(3) I Samuel, X, 1; XV, 1 et 17; XVI, 1, 12 et 13.

(4) I Samuel, II, 10.

(5) I Samuel, XVI, 6.

(6) I Samuel, XXIV, 7; XXVI, 9, 11 et 12.

« Messie du Dieu de Jacob » (1). Conséquent avec lui-même, il a soin de faire sacrer son fils Salomon au moment de le proclamer son successeur (2). S'il est rarement question de sacre pour les successeurs de Salomon, la Tradition nous explique cette omission en nous apprenant que cette cérémonie ne devait plus avoir lieu que dans le cas d'une royauté contestée ou d'un changement de dynastie (3). Et en effet, à partir de Salomon il n'en est plus fait mention qu'à propos de l'avènement de Jéhu, appelé à remplacer la dynastie maudite d'Achab (4), et de celui de Yoasch, succédant, par suite d'une révolution, à la sanguinaire Athalie (5). Chose remarquable, considérée comme le signe d'une mission providentielle, l'onction est parfois accordée à des rois non israélites. C'est ainsi que le prophète Élie doit aller *oindre* Hazaël comme roi d'Aram (6); Cyrus (Koresch) est aussi appelé par le prophète « messie de Dieu » (7). Nous voyons enfin ce nom figurer d'une manière fort apparente dans les psaumes, où il est décerné soit à David, soit à tout autre prince régnant par la volonté de Dieu (8). Mais, sauf la mention qui en est faite dans les lamentations de Jérémie (9), nous n'en trouvons plus trace dans les derniers prophètes, depuis Isaïe jusqu'à Malachie. Ce n'est pas que ceux-ci se fassent faute de parler d'un prince libérateur et restaurateur d'Israël; seulement ils lui donnent d'autres qualifications : ils l'appellent racine de Jessé, prince de la paix, rejeton de David, germe de justice et de vertu, pasteur d'Israël (10); l'un des suprêmes organes de la prophétie va jusqu'à l'appeler un *demi-dieu* ou un ange du Seigneur (11).

Il résulte de ces nombreuses citations que pendant la période prophétique le Messie est éminemment personnel, un

(1) II Samuel, XXIII, 1.
(2) I Rois, 34 et 39.
(3) Talmud, Horaïoth, 11
(4) II Rois, IX, 6.
(5) II Rois, XI, 12; Talmud, *u. s.*
(6) I Rois, XIX, 15.
(7) Isaïe, XLV, 1.
(8) Psaumes, XVIII, 51; XX, 7; XXVIII, 8; LXXXIX, 52; CXXXII, 17.
(9) Treni, IV, 20.
(10) Isaïe, IX, 5; XI, 1 et 10; Jérémie, XXXIII, 15; Ezéchiel, XXXIV, 23 et 24; Michée, V, 1.
(11) Zacharie, X'I, 8.

roi puissant et glorieux, restaurateur direct du trône de David et de la nationalité d'Israël. C'est dans le livre de Daniel, dans ce monument obscur d'une époque intermédiaire, qu'on découvre les premières traces d'une signification modifiée, pour ne pas dire nouvelle. Ici, pour la première fois, le Messie cesse d'être un roi, un prince comme les autres, pour prendre les proportions d'un personnage mythique. Il suffit d'un peu de sagacité historique pour se rendre compte de cette modification : à mesure que semblent diminuer les chances du rétablissement de l'autonomie sous la forme de l'ancienne royauté, l'histoire recule devant la légende, et l'oint du Seigneur n'apparaît plus muni du sceptre et de la couronne, mais pour gagner en attributions spirituelles ce qu'il perd en prérogatives temporelles. Et comme cette situation politique ne fait que se développer durant la période du second temple, le Messie entrera plus avant dans l'esprit de son nouveau rôle, rôle complexe, où le prince est doublé du prophète, où la couronne royale fait place à l'auréole divine. C'est cette transformation qui nous expliquera le sens peu clair de l'expression « nom du Messie » (1) employée par le Talmud et mise par lui au nombre des sept créations primitives. Pourquoi le nom du Messie, et non pas le Messie lui-même? se demandent avec raison les commentateurs. Eh bien, n'est-il pas à présumer que par ce nom du Messie on ait voulu faire allusion à la signification abstraite du mot, en d'autres termes au *messianisme* venant, non pas remplacer, mais compléter la donnée du *Messie* charnel et personnel? N'aurait-on pas cherché à nous donner à entendre que ce nom de messie, devenu nom propre de nom commun qu'il était d'abord, correspond à un idéal qui a dû exister de toute éternité dans la pensée de Dieu, qui est le type de la palingénésie sociale, au point que la création du monde, ou, pour mieux dire, de l'humanité, eût été chose vaine et stérile si Dieu n'avait préparé dès le principe la semence de la perfectibilité que le Messie est chargé de féconder et de faire fructifier?

(1) Talmud, Pessa'him, 54 ; Talmud, Nedarim, 39.

Après ces considérations préliminaires sur le sens littéral du terme *messie*, passons à l'exposé historique des idées qui s'y rattachent.

§ 2. *Le Messie dans les livres de Moïse.*

A suivre rigoureusement l'ordre des textes, il conviendrait de commencer par celui de la bénédiction suprême donnée par Jacob à ses enfants; il s'agit de la prédiction qui promet à Juda la suprématie perpétuelle (1), et qui joue un rôle important dans l'interprétation du messianisme, tant israélite que chrétien. Mais comme Maïmonide ne l'invoque pas dans sa formule, et qu'il n'offre de prime abord qu'un sens vague, affectant le ton de l'oracle, nous jugeons à propos d'en réserver l'explication. Nous allons donc procéder à l'exégèse des deux textes que le grand docteur donne pour base à son article de foi, nous voulons dire la prophétie de Biléam et l'allocution prononcée par Moïse dans la dernière assemblée nationale.

Prophétie de Biléam. — C'est la quatrième et dernière vision de ce prophète magicien dont il est question, celle dont la réalisation, ainsi qu'il le déclare lui-même, ne doit avoir lieu qu'à la fin des temps (2). Il s'exprime ainsi : « Je le vois (Israël), mais pas à présent; je le contemple, mais pas de près. Une étoile scintillera dans Jacob, un sceptre surgira en Israël, détruisant les extrémités de Moab, anéantissant tous les fils de Scheth. Edom deviendra son héritage; son héritage le haineux Séir, et Israël fera des prodiges de valeur. Un dominateur sortira de Jacob, faisant périr les restes des villes (3). » On a plus d'une fois discuté la question de savoir ce que vient faire l'épisode de Biléam au beau milieu du livre de la Loi; nous l'avons agitée nous-même dans notre étude sur la révélation (4). Entre autres interprétations plus ou moins plausibles,

(1) Genèse, XLIX, 10,
(2) Nombres, XXIV, 14. באחרית הימים
(3) Nombres, XXIV, 17-19.
(4) Voy. notre Révélation, p. 20.

la tradition croit pouvoir en dégager la certitude des destinées d'Israël. L'histoire sainte tient à nous révéler que, dès l'origine, lorsqu'elles n'étaient encore qu'une espérance, qu'un rêve, ces destinées furent l'objet d'une affirmation des plus solennelles de la part du plus grand des païens. Est-il, en effet, un plus précieux et plus irrécusable témoignage en faveur de l'infaillibilité des assurances mosaïques que cet aveu de la grandeur du peuple de Dieu arraché pour ainsi dire mot par mot au célèbre thaumaturge, que ces visions quatre fois répétées et se suivant coup sur coup, que ces bénédictions tombant claires et pressées d'une bouche qui ne savait que maudire (1)? L'épisode de Biléam est donc loin de constituer un hors-d'œuvre dans le cadre de la Thora ; il est digne de la place qu'il y occupe, d'autant plus que ses prédictions concordent parfaitement avec celles de Moïse. A l'exemple de celles du prince des prophètes, elles ne se bornent pas aux promesses temporelles, telles que la possession d'un pays riche et fertile, la victoire sur les nations ennemies, la domination sur les peuples voisins; non, elles annoncent aussi, en termes non équivoques, la suprématie spirituelle d'Israël, son élection, résultat de l'affection toute particulière de Dieu, sa stabilité, son indissoluble alliance avec Dieu, son éloignement de toutes les superstitions et procédés de la sorcellerie (2). Toutes ces assurances successives sont consacrées par la prédiction finale susvisée. Est-il possible de ne pas tenir compte d'affirmations si nettes, si éclatantes, sorties de cette bouche ennemie ? L'hommage rendu par un pareil adversaire n'est-il pas le moins suspect des jugements? Voilà comment la prophétie de Biléam est venue exercer une certaine influence sur le dogme messianique, à tel point que l'illustre Akiba croit pouvoir en invoquer le témoignage douze siècles plus tard, et en faire l'application, malheureuse à la vérité, à l'héroïque défenseur de Bithar (3).

(1) Vaïkra Rabba, sect. 1 ; Bemidbar Rabba, sect. 20 ; Yalkout, *ibid*, n° 432.
(2) Nombres, XXIII, 9, 10, 21, 22 ; XXXIV, 5.
(3) Midrasch Treni, II, 2 ; Talmud, Guittin, 56.

Maintenant, avouons-le, cette révélation du *vates* païen, bien que positive, est conçue dans un esprit de généralité qui ne peut suffire à la fixation d'un dogme. C'est une *étoile* que l'on voit briller à l'immense distance qui nous en sépare, mais dont on reste impuissant à saisir les dimensions, les contours, comme les conditions d'existence. Il nous faudra bien quelque chose de plus précis pour nous guider dans ce sentier obscur sur la route de l'avenir. Voyons donc si nous trouvons ce que nous cherchons dans les paroles directes du prophète législateur.

Révélation messianique de Moïse. — Nous croyons devoir rappeler ce que nous avons été plus d'une fois à même de constater, à savoir que c'est dans le Deutéronome seulement qu'il est loisible de saisir la pensée de Moïse sur les destinées du peuple qui fut sa création. C'eût été quelque chose d'étrange que de faire annoncer le Messie par l'organe d'un Biléam, et de se renfermer soi-même dans un mutisme absolu vis-à-vis cette espérance suprême. C'est alors qu'on aurait quelque raison de se méfier d'une croyance aux fondements si faibles, à la base si peu nationale, et de la considérer moins comme un dogme que comme la suggestion d'un orgueil démesuré qu'on aime à reprocher au judaïsme. A cette objection il n'y a qu'une réponse à faire, c'est de citer textuellement les paroles de Moïse prononcées dans la dernière assemblée générale de la nation, convoquée et présidée par lui-même. Nous y lisons l'annonce formelle d'une délivrance future, mais lointaine, se distinguant par ce langage clair et limpide qui rend incomparable l'enseignement de l'envoyé de Dieu. On sait que des doutes ont été émis, puis amplifiés par la critique, sur la portée historique des prédictions concernant le Messie ; ceux même qui les prennent à la lettre ne sont pas d'accord sur le mode et l'époque de leur accomplissement : les uns les appliquent au règne du pieux Ezéchias, les autres au retour de la captivité de Babylone. Le texte que nous allons reproduire est donc d'autant plus précieux qu'il repousse toute hypothèse de cette nature.

« Lorsque toutes ces choses seront accomplies pour toi, dit

« Moïse, la bénédiction et la malédiction que j'ai mises devant « toi, alors tu en feras le sujet de tes méditations au milieu « des peuples où l'Eternel, ton Dieu, t'a relégué. Tu revien- « dras vers Dieu, tu écouteras sa voix..... de tout ton cœur et « de toute ton âme. Et l'Eternel ramènera tes captifs de tous les « pays de la dispersion..... Dût cette dispersion s'étendre jus- « qu'aux extrémités du monde, de ces extrémités mêmes l'Eter- « nel, ton Dieu, te rassemblera et te reprendra. Il te ramè- « nera au pays de tes aïeux..... et tu y seras plus prospère et « plus puissant que par le passé. Et l'Eternel, ton Dieu, cir- « concira ton cœur et le cœur de tes descendants, de façon « que tu l'aimeras de tout ton cœur et de toute ton âme, et « alors tu jouiras d'une nouvelle vie. Quant à ces malédic- « tions, elles iront frapper tes ennemis et tes persécuteurs..... « Le Seigneur te fera réussir dans toutes tes entreprises, dans « toutes les œuvres de tes mains, et tu feras les délices de Dieu « comme autrefois tes pères (1). »

Un mot d'abord sur l'époque assignée par le prophète à l'exécution de ces promesses. Ajournée jusqu'à la consommation de la bénédiction et de la malédiction, reculée jusqu'au retour de la dispersion, d'une dispersion non plus partielle, locale, momentanée, comme celle de Babylone, mais complète, universelle, allant d'*une extrémité du monde à l'autre*, cette restauration promise n'est certainement pas encore effectuée. La réalisation en est clairement réservée pour le moment où Israël aura jeté la semence de son principe dans le sol total du monde habité (2). Que l'on prenne donc les paroles de Moïse dans leur signification simple et naturelle, et aussitôt disparaîtront les obscurités, comme les nuages se dissipent devant les rayons du soleil levant. Un second point à noter, c'est que dans cette prophétie il n'est fait aucune mention, ni directe ni indirecte, d'un Messie personnel. On serait plutôt en droit d'en induire le contraire, et de supposer que cette renaissance devra s'opérer par l'intervention immédiate de Dieu, et par le

(1) Deutér., XXX, 1-9.

(2) Psaumes, CVII, 31.

seul fait du retour spontané d'Israël vers son créateur. De quoi s'agit-il en effet? Du retour mutuel du peuple vers son Dieu et de Dieu vers son peuple. Point de trace, nul vestige d'un roi, prince, juge ou personnage quelconque, chargé de cette mission réparatrice. Moïse est-il plus explicite sur la nature et sur les conditions de cette palingénésie? Oui, puisqu'il la fait consister dans ce même retour à Dieu de tout cœur et de toute âme, clause trois fois répétée dans le texte susvisé. Et comment faut-il entendre ce retour? Il signifie une piété à laquelle viennent participer l'intelligence et le sentiment, une foi éclairée, épurée, embrassant les meilleures parties de nous-mêmes, nos facultés intellectuelles et morales. Une autre condition, c'est que cette résurrection religieuse soit marquée du cachet de l'universalité, car il est dit en toutes lettres qu'Israël en fera le sujet de ses méditations dans tous les pays où l'auront conduit l'émigration et l'exil. Profonde leçon, salutaire avertissement, bien faits pour resserrer les nœuds de cette solidarité qui fait d'Israël le *peuple-un*, qui a provoqué naguère la noble fondation d'une *alliance israélite universelle!*

Si des conditions nous passons à la nature propre de la restauration promise, nous y retrouverons les éléments essentiels de la rémunération mosaïque, tels que nous les avons déduits du dogme précédent, c'est-à-dire les biens spirituels ayant pour support les biens temporels. Quelle récompense fait-il briller à nos yeux? Dans l'ordre physique, l'abondance, la fécondité, la santé, la richesse animale et végétale; dans l'ordre moral, la *circoncision* du cœur, c'est-à-dire la sensation subordonnée à la raison, et finalement la joie et la félicité qui découlent de la résidence de la majesté divine au milieu des hommes. « Dieu se réjouira de toi, est-il dit encore, comme jadis il se réjouissait avec tes pères » (1). — Qu'est-ce à dire? Que l'Etat divin que Moïse avait pour mission de constituer, et dont il avait rêvé la réalisation par l'établissement d'Israël dans la Terre sainte, ne portera tous ses fruits qu'à cette époque de

(1) Deutér., XXX, 9.

délivrance suprême. Celle-ci n'est évidemment à ses yeux que la réalité complète et parfaite de la société qu'il aurait voulu fonder de son vivant, mais que sa perception prophétique, déroulant devant lui le livre de l'avenir, lui fait voir irréalisable avant la grande et double épreuve de la prospérité et d'une adversité sans pareille.

Il est donc bien entendu que dans cette révélation dernière Moïse vient nous dépeindre une situation finale, portant la double empreinte du bien-être physique allié aux satisfactions de l'esprit et du cœur, de cette alliance, en un mot, qui entre de plus en plus dans les aspirations de l'humanité, parce qu'elle comprend de mieux en mieux que le bonheur est impossible en dehors de l'union des biens terrestres avec les biens immatériels, ceux-ci portés par ceux-là, ou ceux-là servant de piédestal à ceux-ci. Pour ce qui concerne les rapports qu'Israël restauré et réhabilité devra entretenir avec les autres nations, nous savons déjà que Moïse ne s'en soucie guère; le peu qu'il en dit ici trahit plutôt, il faut l'avouer, une pensée d'exclusion que d'expansion. Nous n'avons pas à revenir sur les explications développées ailleurs au sujet de cette tendance à l'exclusivisme (1). Voilà, si nous ne nous trompons, les bases de la théorie messianique professée par Moïse.

§ 3. *Le Messie d'après les prophètes.*

Il importe de signaler ici une assez longue solution de continuité dans le développement historique du dogme. Nous ne sachions pas qu'il soit question du Messie ou de messianisme, soit durant la période du gouvernement des juges, soit pendant la première phase de la royauté. Ce n'est qu'aux approches de l'époque de décadence, lorsque les symptômes d'une catastrophe imminente deviennent visibles à tous les yeux, que les prédictions relatives à une rénovation reli-

(1) Voy. notre Révélation, p. 98-101.

gieuse font leur réapparition sur la scène biblique. Et cela se comprend. Tant que l'on espérait réaliser dans le présent la cité et l'état divins, tant qu'Israël ne s'était pas rendu tout à fait indigne du beau titre de peuple de Dieu, il n'y avait guère opportunité à agiter devant les masses le spectre de la dégradation d'un peuple, fût-elle suivie d'une brillante renaissance : on ne trouble pas impunément l'économie de l'assiette politique et morale par la discussion de pareilles éventualités, et l'on ne doit y recourir que dans le cas d'urgence. Mais une fois le déclin devenu sensible, la défense de l'autonomie perdant visiblement tout le terrain que gagnait l'offensive des hordes assyriennes et babyloniennes, le cercle de fer se rétrécissant chaque jour davantage autour de Juda et de Jérusalem, c'était le moment propice de reprendre la grande tradition de Moïse, sinon pour conjurer une ruine inévitable, du moins pour la rendre un peu plus supportable, grâce aux assurances positives et répétées d'une restauration finale. Telle est la tâche si admirablement remplie par ce que nous avons appelé le grand prophétisme (1), et par ses organes, depuis Osée jusqu'à Malachie. Tous ils portent dans le pli de leur manteau la guerre et la paix, les prophéties d'heur et de malheur, l'annonce de la grande débâcle toujours tempérée par la perspective consolante de la palingénésie. Il ne sera pas sans intérêt de noter les points de ressemblance et de dissemblance entre la doctrine mosaïque et la doctrine prophétique ; nous allons donc appliquer au point de vue spécial du messianisme le procédé dont nous nous sommes servi par rapport au prophétisme en général (2).

Points de ressemblance — A l'instar de Moïse, les prophètes ajournent habituellement les résultats de leur promesses résurrectionnelles à une époque indéterminée, *à la fin des jours* (3), expression dont nous avons vu le législateur se servir lui-même (4), ou bien *au jour grand et redoutable* (5).

(1) Voy. notre Révélation, p. 79-97.
(2) Voy. *ibid.*
(3) Isaïe, II, 2; Michée, IV, 2.
(4) Deutér., IV, 30 ; XXXI, 29.
(5) Joel, III, 4 ; Malachie, III, 23.

Comme lui encore, ils parlent de la dispersion universelle dans les termes les plus variés, de même que du rassemblement de toutes les brebis et de leur réunion définitive en un corps de peuple (1). L'accord n'est pas moins parfait sur la nature de cette régénération, que les prophètes font également consister dans l'alliance des biens temporels avec les biens spirituels. Tout le monde connaît les tableaux brillants de coloris et d'éclat tracés par ces éloquents interprètes de l'avenir, aussi habiles dans l'art descriptif que puissants par l'inspiration sainte. Est-il quelqu'un qui ignore les descriptions magnifiques de la seconde partie d'Isaïe? Rien qu'à les lire superficiellement, on est convaincu que les prophètes ne conçoivent pas un peuple heureux, fût-il le peuple de Dieu, s'il était condamné à vivre dans la gêne ou la misère, s'il lui fallait manger un pain trempé de sueur. Israël possédera donc les biens de la terre, qui font le charme de la vie, parce qu'en écartant de nous les amertumes de la vie matérielle, ils n'en disposent que mieux notre esprit aux nobles et saintes occupations (2). Aux biens corporels il joindra donc infailliblement la possession des trésors du cœur et de l'âme qui, la part faite à l'allégorie et à l'hyperbole, sont absolument identiques au retour vers Dieu de cœur et d'âme annoncé par Moïse (3). Que nous disent les prophètes sur ce point essentiel? Ils parlent d'un esprit nouveau, d'un cœur nouveau, d'un cœur de chair venant remplacer le cœur de pierre, d'une conception nouvelle, plus élevée, des vérités divines, d'une nouvelle alliance de Dieu avec son peuple, alliance éternelle, indissoluble, gravée dans les consciences, écrite sur la table interne; ils nous promettent la résidence de Dieu au sein d'Israël, une réciprocité de sentiments, s'il est permis de s'exprimer ainsi, s'établissant entre Dieu et son peuple, enfin cette satisfaction,

(1) Isaïe, XLIX, 12-22; Jérémie, XXXI, 8-10 et 23; XXXII, 37; Ezéchiel, XXII, 15; XXXIV, 13-16; XXXVI, 24; Osée, II, 2; Joel, IV, 2; Amos, IX, 9; Michée, IV, 6; Zephania, III, 19-20; Zacharie, VIII, 7 et 8.

(2) Isaïe, LIV, 1-4 et 11-12; LX, 3-20; LXI, 1-5; LXII, 8-10; LXV, 4, 13, 19-25.

(3) Deutér, XXX, 2, 6 et 9.

cette jouissance que Dieu semble recueillir, d'après Moïse, de son séjour au milieu de ses fidèles adorateurs (1). Voilà une identité de doctrine qui éclate avec toute la force de l'évidence.

Points de dissemblance. — Maintenant la sévère impartialité de ces études nous commande de faire ressortir avec la même exactitude les points de dissemblance qu'il pourrait y avoir entre le messianisme mosaïque et le messianisme prophétique. Une première divergence, déjà signalée par nous dans l'exposé du septième dogme, a trait à la mission humanitaire réservée à Israël. Nous avons montré comment cette mission, nettement formulée dès la vocation d'Abraham, mais à peu près passée sous silence par Moïse législateur et régulateur du monothéisme, fut énergiquement revendiquée pour Israël par les derniers organes de la révélation. Nous avons constaté qu'au séparatisme, institué par Moïse comme une impérieuse nécessité politique, ils substituent l'expansion israélite s'infiltrant partout comme un parfum divin ; nous avons remarqué que, même chez les prophètes, l'idée n'a pas encore atteint toute sa maturité, n'ayant pas pu se dégager d'un certain alliage de la loi du talion moral, que l'on retrouve d'ailleurs plus ou moins chez tous les peuples, et qu'on ne parviendra peut-être jamais à extirper du cœur humain (2). Mais il est constant que le progrès, ou, pour mieux dire, le retour à la conception patriarcale, est la base de cette doctrine. Le rôle initiateur du peuple de Dieu est parfaitement tracé, non pas une fois, mais cent fois : il est appelé, de l'avis unanime des prophètes, à exercer le sacerdoce universel, à répandre le culte unitaire au sein de l'humanité ; de national qu'il est dans la pensée du fondateur de la religion, le monothéisme embrassera tout le genre humain : « Et l'Éternel sera roi de toute la terre ; en ce jour l'Éternel sera un et son nom sera un (3). »

Une autre différence entre le point de vue du père de la doc-

(1) Isaïe, LX, 21; LXI, 6 et 9; LXII, 12 ; LXV, 19 ; Jérémie, XXXI, 31-34 ; Ezéchiel, XXVI, 26-28 ; XXXVII, 26-28 ; Osée, II, 21 et 22 ; Zacharie, VIII, 8.

(2) Voy. notre Révélation, p. 92-93.

(3) Zacharie, XIV, 9.

trine et celui de ses successeurs mérite une attention d'autant plus sérieuse qu'elle touche aux fondements mêmes du messianisme : c'est assez dire qu'il s'agit de la grave question de la personnification du Messie. Nous avons vu Moïse annoncer la restauration israélite, mais sans faire la moindre mention d'un envoyé ou restaurateur quelconque ; c'est le peuple qui retourne à Dieu, c'est Dieu qui ramène son peuple, sans qu'il y ait un intermédiaire chargé d'opérer ce rapprochement. Nous ne voulons pas dire que le législateur nie ou repousse la personnalité messianique, mais seulement qu'il la passe sous silence, qu'elle reste en dehors de sa théorie. Il en est tout autrement des prophètes ses successeurs, pour qui la personne du messie devient plus qu'un simple élément de la renaissance, la cheville ouvrière de tout le système. Ils tiennent d'autant plus à ce médiateur qu'à leurs yeux il est tout trouvé. Oui, l'idéal existe, il ne s'agit que de le présenter solennellement au public. Quel est cet idéal ? C'est David, déjà nommé par l'historien sacré *le Messie du Dieu de Jacob* (1) ; David, célèbre comme poëte, chantre mélodieux d'Israël, restaurateur du culte public, qu'il rehausse par les pompes et les solennités sacrées ; David, illustre guerrier, vainqueur de tous les ennemis de la nation ; David, enfin, portant la triple tiare de la piété, du génie et de la vaillance, mais plus grand encore par sa pénitence, par son humilité envers Dieu. Ajoutez au portrait de l'homme la gloire de son règne, le seul heureux d'un bout à l'autre, le seul qui ait eu la bonne fortune de ne jamais voir le sol de la patrie foulé par le pied de l'étranger ; car, si le règne de Salomon, son fils et son successeur, fut plus brillant à son début, il perdit presque tout son prestige vers sa fin. Comme Alexandre prévoyant les sanglantes funérailles qu'allaient lui faire ses lieutenants, comme Charlemagne dont la vieillesse fut tourmentée par le souci des incursions des brigands du nord, Salomon pouvait, dans ses dernières années, voir se former les sombres nuages qui allaient

(1) II Samuel, XXIII, 1. משיח אלהי יעקב.

crever sur la tête de son fils. Le règne de David se distingue donc essentiellement de tous les autres par son unité, par le maintien intégral de la prospérité matérielle non moins que par la grandeur de la situation religieuse. Le seul qui pendant la longue période de la royauté puisse lui être comparé, c'est celui d'Ézéchias, de ce même Ézéchias en qui l'on a voulu reconnaître un semblant de Messie (1). Dès lors n'est-il pas tout naturel que David soit resté dans les traditions populaires le modèle du prince, le symbole du vrai gouvernement d'Israël, fondé sur l'alliance des biens temporels avec les biens spirituels ? Il lui est arrivé ce qui arrive à toutes les grandes figures de l'histoire : vues de loin, à une distance qui grandit avec chaque génération, elles deviennent de plus en plus légendaires, prennent des proportions surhumaines, se transforment en type de perfection. Voilà le sens historique de cette nouvelle floraison d'Israël autour du trône davidique, le secret de ces métaphores et prosopopées qui foisonnent dans les livres saints ; de là ce bourgeon qui s'élance de Jessé (2), cette racine de Jessé servant d'étendard aux peuples (3), ces princes et ces rois assis sur le trône de David (4), ce rejeton vertueux poussant du sein de David et régnant avec justice (5), David ressuscitant comme roi (6), redevenant le bon pasteur d'Israël (7) ; de là encore Beth-Lhem, berceau de David, invoqué comme la mère renfermant dans son sein le souverain d'Israël (8), enfin la maison de David assimilée à Dieu ou à l'ange marchant à la tête du peuple saint (9).

Complétons ces citations par celles qui ont trait à la stabilité de la dynastie davidique, stabilité qui repose sur la double autorité de l'histoire et de la poésie sacrées. L'histoire nous donne deux fois la vision du prophète Nathan, où Dieu lui révèle la continuité de la maison et de la royauté de David (10),

(1) Talmud, Synhédrin, 94.
(2) Isaïe, XI, 1.
(3) *Ibid.*, *v.* 10.
(4) Jérémie, XVII, 25 ; XXII, 4.
(5) *Ibid.*, XXIII, 5.
(6) *Ibid.*, XXX, 9.
(7) Ezéchiel, XXXIV, 23.
(8) Michée, V, 1.
(9) Zacharie, XII, 8.
(10) I Samuel, ch. 7; II Chron., ch 17.

confirmée par d'autres assurances du même genre (1). Viennent ensuite les psalmistes, qui la célèbrent aux accents de leur divine lyre : « C'est dans l'étable, au fond de la bergerie, que Dieu a pris son serviteur David pour l'élever au « rang de pasteur de Jacob et d'Israël, son héritage (2). J'ai « fait alliance avec mon élu, j'ai juré à mon serviteur David : « éternellement je conserverai sa race ; je lui ferai un trône « dont la solidité sera à l'épreuve des générations..... J'ai « trouvé David, mon serviteur ; *je l'ai oint avec l'huile sainte.* « Toujours je lui conserverai mes grâces, jamais mon alliance « ne lui fera défaut. Impérissable sera sa race, stable son « trône comme les jours du ciel (3). — L'Éternel a juré à David ; « il a fait l'irrévocable serment qu'il placera sur son trône le « fruit de ses entrailles. Oui, tant que tes fils resteront fidèles à « mon alliance et à cette loi qui est mon témoignage, ils ne « cesseront de régner (4). »

Ainsi c'est David ressuscité, ou un rejeton de David, ou bien un roi semblable à David, qui doit faire revivre les beaux jours d'Israël, régner pour le salut et la gloire de la religion, ramener sur la terre l'âge d'or de ce prince modèle. Tel est le grand *desideratum* révélé par le prophète et chanté par les poëtes nationaux.

§ 4. *Des conditions du gouvernement messianique.*

Il nous reste maintenant à retracer les traits essentiels de la forme du gouvernement que doit réaliser ce David-Messie. Ces traits sont-ils conformes à l'idée que s'en est faite l'imagination populaire? Est-ce un David vainqueur des Philistins, vainqueur de tous ses ennemis, qu'on tient par-dessus tout à nous restituer? Est-ce un conquérant, un roi puissant par le glaive, qui nous est spécialement promis? Pour peu qu'on se

(1) I Rois, IX, 5; II Rois, XIX, 34; I Chron., XXII, 10; XXVIII, 7; II Chron., LXXI, 18.

(2) Psaumes, LXXXVIII, 70 et 71.

(3) *Ibid.*, LXXXIX, 4, 5, 21-37.

(4) *Ibid.*, CXXXII, 11-13.

pénètre du véritable esprit des textes prophétiques, on est forcé d'écarter cette hypothèse. Comment s'exprime Isaïe, le premier en date, pour nous esquisser le portrait du rejeton de Jessé? « L'esprit de Dieu reposera sur lui, esprit de sagesse et « de méditation, esprit de conseil et de vaillance, esprit « de connaissance et de crainte de Dieu. Il jouira de la « faculté de *sentir* par la crainte de Dieu, il ne jugera pas « d'après les apparences, ni ne prononcera d'après le témoi- « gnage arrivé à ses oreilles. Il jugera les pauvres avec équité, « gouvernera par la droiture les humbles de la terre, châtiera « avec le seul blâme tombant de sa bouche, tuera l'impie par « le souffle de ses lèvres. L'équité sera la ceinture de ses « flancs, la sincérité la ceinture de ses reins (1). » Le fils d'Amoz est-il seul à donner au gouvernement messianique des bases si peu matérielles? Non pas, puisqu'à son tour Jérémie appelle ce fils de David un rejeton vertueux, appelé à gouverner avec justice et avec charité (2); puisque Ezéchiel représente la domination future de David-roi, prince et pasteur, comme une royauté de paix et de sainteté (3); puisque Zacharie le compare à un ange de Dieu. On ne saurait dire plus clairement, ce nous semble, que le gouverrement du Messie n'a rien de commun avec les souverainetés purement temporelles, lui dont le pouvoir repose sur six facultés intellectuelles qui lui sont décernées par une grâce toute spéciale d'en haut. Mais, dira-t-on, s'il en est ainsi, s'il est investi d'une autorité tout à la fois spirituelle et universelle, c'est-à-dire infaillible, n'est-ce pas un *Messie-Dieu* que l'Ecriture nous annonce? Pas davantage. Remarquons que l'organe le plus hardi de l'exaltation du Messie, le prophète Zacharie, n'ose pas aller jusque-là : « La maison de David, dit-il, sera semblable à Dieu, à un ange de Dieu conducteur des hommes (4). » Pour tous ceux qui ont la moindre notion des idiotismes et figures prophétiques, cela signifie que la nouvelle royauté exercera envers les peuples les

(1) Isaïe, XI, 2-5.
(2) Jérémie, XXXIII, 15.
(3) Ezéchiel, XXXVII, 24-28.
(4) Zacharie, XII, 18.

fonctions d'un guide sûr, méritant une confiance absolue, et qu'elle ne retombera plus dans les égarements du passé. Comment, d'ailleurs, le Messie serait-il Dieu, lui dont l'avénement doit coïncider avec la proclamation solennelle de l'unité de Dieu (1)? Non, le Messie ne sera pas Dieu, puisque sa grande qualité, sa grande vertu, consiste précisément dans la crainte de Dieu (2); non, le Messie ne sera pas Dieu, puisqu'on nous le présente si souvent comme le chef humain, charnel, de la dynastie davidique (3); non, le Messie ne sera pas Dieu, attendu qu'il ne vient à l'idée d'aucun organe de la révélation de confondre le trône du futur David avec le trône du Très-Haut. Que sera-t-il donc? Un homme inspiré, un prince de la paix, un personnage grand comme Abraham, égal, d'autres disent supérieur, à Moïse (4), d'une nature angélique (5), mais sans sortir des conditions de l'humanité. Le Messie ne sera pas, ne peut pas être Dieu, parce qu'il nous est défendu d'adorer tout autre Dieu (6), parce que Dieu a dit: « Je suis l'Eternel, et mon nom est éternel; jamais je ne prêterai ma gloire à un autre (7). »

Voici maintenant une seconde question que soulève le principe du gouvernement messianique : Ce gouvernement sera-t-il une rédemption, en ce sens que, par sa vertu propre, il se fera fort de racheter tous les péchés, de proclamer une sorte d'amnistie générale, déliant les captifs du vice et les opprimés du crime? En un mot, le Messie sera-t-il non-seulement un restaurateur, mais encore un *rédempteur?* Grave question, aux profondeurs caverneuses, sur la route de laquelle il ne faut s'aventurer qu'à bon escient. A s'en tenir à la doctrine générale biblique, et sur la foi des textes déjà cités, il est permis de conjecturer que telle n'est pas l'idée attachée par l'Ecriture au personnage du Messie. Les prophètes nous le montrent à

(1) Zacharie, XIV, 9.
(2) Isaïe, XI, 2 et 3.
(3) Jérémie, XVII, 25; XXXIII, 17.
(4) Midrasch Tan'houma, cf. Akéda, dissertation 18. ירום מאברהם ונשא ממשה
(5) *Ibid.*, וגבה ממלאכי השרת.
(6) Exode, XXXIV, 14.
(7) Isaïe, XLII, 8.

l'envi régnant, gouvernant, jugeant, réalisant le triomphe du droit sur l'iniquité, de la sainteté sur l'impiété, de la connaissance de Dieu sur l'ignorance religieuse et la superstition ; mais nous ne sachons pas qu'il y figure *rachetant* le présent, et moins encore le passé. Les brillants tableaux qu'inspirent à nos poëtes sacrés soit la personne, soit le règne du Messie, n'ont rien de commun avec le rôle de victime expiatoire qui a prévalu ailleurs. Il est toutefois un passage qui semble faire exception à l'esprit général du messianisme biblique; c'est assez dire qu'il s'agit du fameux chapitre d'Isaïe développant la thèse de la rédemption et du sacrifice. Ici ce n'est plus du tout le rayonnant et glorieux roi de Juda ; c'est, tout au contraire, le serviteur qui triomphe par l'humilité, par des souffrances telles qu'il ne conserve pas, pour ainsi dire, la physionomie humaine; c'est la victime qui pâtit pour l'humanité, qui donne sa santé, son corps, sa vie, pour le salut d'autrui, agneau offert en holocauste pour l'expiation universelle, juste confondu avec les pécheurs jusque dans la tombe (1)!

On sait que ce texte d'Isaïe est devenu l'une des bases fondamentales du principe du messianisme chrétien. Sans faire ici de la polémique, qui n'est conforme ni à nos habitudes ni à la gravité du sujet que nous traitons, nous nous bornerons à l'étude comparative du texte en question avec les autres ayant trait au Messie. Comment expliquer, demanderons-nous, l'étrange contraste qui existe entre ces deux figures de Messie, l'une si splendide, brillante de gloire et de majesté, transfigurée, idéalisée, grâce aux plus nobles facultés du cœur et de l'esprit; l'autre si triste, si sordide, montrant ses plaies saignantes, devenue l'idéal d'un prophète qui serait en contradiction non seulement avec tous ses collègues, mais avec lui-même, peignant sous des couleurs bien différentes le sauveur d'Israël (2)? Quelle différence entre le chapitre onze et le chapitre cinquante-deux d'Isaïe ! Prétendrait-on écarter l'objection sur la foi de l'assertion, qui n'est rien moins

(1) Isaïe, LII, 13-15; LIII, 1-12.

(2) Isaïe, XI, 1-4.

que prouvée, d'un premier et d'un second Isaïe? On ne ferait que la corroborer. Que si, en effet, la seconde partie d'Isaïe, à partir du chapitre quarante, doit être considérée comme un livre nouveau, de beaucoup postérieur au premier, il faudrait, à moins de se laisser taxer d'inconséquence, en éliminer toute idée d'un Messie personnel, car dans ce nouveau livre vous ne trouvez plus la moindre trace d'un sauveur individuel, rejeton de David ou racine de Jessé; les consolations et les promesses qui en forment le fond sont toutes à l'adresse du peuple pris en bloc; il n'est plus question de restauration davidique, mais d'Israël, de Jacob, de Yeschouroun, du peuple choisi, d'une race bénie de Dieu (1). Aussi la seule assertion qui soit admissible et se soutienne avec quelque apparence de raison, c'est que l'auteur, quel qu'il soit, de cette sainte production, en revient purement et simplement à la doctrine de Moïse, au messianisme impersonnel, se réalisant par le rapprochement direct et réciproque de Dieu et de son peuple (2). C'est en adoptant ce point de vue que l'immense majorité des commentateurs anciens comme des exégètes modernes applique le susdit passage soit au peuple de Dieu pris collectivement, soit au juste en général souffrant par et pour le méchant. A cet égard, la rédemption n'est pas sans réalité : les souffrances et les épreuves noblement supportées constituent un rachat allégorique, en ce sens qu'elles servent de profond enseignement aux nations comme aux individus.

La seule conclusion que, pour le moment, nous jugions à propos de tirer des considérations qui précèdent, c'est que, suivant la thèse du messianisme prophétique, c'est-à-dire personnel, le Messie est moins un rédempteur qu'un initiateur.

RÉSUMÉ DU CHAPITRE PREMIER.

Récapitulons les enseignements que nous venons de puiser aux sources de la révélation. Moïse ne connaît, ou, du moins,

(1) Isaïe, chap. 40-66, *passim*.

(2) Voy. plus haut, § 2.

n'annonce que le Messie personnel. Il prédit une régénération, une renaissance nationale venant couronner l'amendement du peuple de Dieu et son retour sincère, de tout cœur et de toute âme, vers son principe religieux et moral. Cet amendement sera suivi du rétablissement d'Israël dans sa situation primitive, dans celle qu'il devait réaliser dès son entrée dans la Terre sainte par la fidèle et intelligente observation de la Loi. Cette situation, nous l'avons vu encore, se résume pour lui dans l'alliance des biens temporels avec les biens spirituels. En passant du mosaïsme au prophétisme, nous avons constaté la double modification que ce dernier fait subir au dogme. Quelle est cette double modification? C'est d'abord la large expansion attribuée à l'œuvre de la palingénésie, se faisant plus ou moins humanitaire au lieu de rester exclusivement israélite. C'est ensuite la personnification messianique, sorte d'incarnation où l'idée prend corps, véritable prototype de l'incarnation chrétienne. Nous avons indiqué les faits historiques qui peuvent avoir contribué à une transformation qui eut cet heureux résultat de rendre le dogme populaire, de le faire pénétrer dans les dernières couches sociales, enfin de servir de puissant élément à la foi et aux espérances de rénovation nationale. Mais n'a-t-on pas altéré, par cette déviation, l'essence du messianisme primitif? Non ; que le messianisme soit impersonnel avec Moïse, ou qu'il s'incarne dans la race davidique, suivant les assurances des derniers prophètes, sa base ne cesse d'être identique. Il se résume dans une restauration morale et religieuse, s'accomplissant d'abord au sein d'Israël et se communiquant de lui aux autres peuples. Cherchant ensuite à saisir les traits essentiels de la figure symbolique du Messie, nous les avons trouvés esquissés par la révélation prophétique, qui nous l'offre comme l'idéal de l'esprit, du génie et du bon sens. Dans le courant de notre exposé, nous avons noté l'aversion, nous pourrions dire l'horreur de l'Écriture pour toute déification humaine, incompatible avec le messianisme de Moïse non moins qu'avec celui de ses continuateurs. Un autre point que nous avons fait ressortir comme une

forte probabilité, sinon comme un fait entièrement acquis, c'est le peu de faveur que rencontre dans la Bible la théorie d'un Messie rédempteur, n'ayant pour elle que le seul passage d'Isaïe que nous avons discuté, et dont le sens allégorique est clair comme l'évidence.

En ce qui concerne les conditions du gouvernement messianique, l'identité est parfaite entre Moïse et les prophètes. Pour lui comme pour eux, c'est l'union et l'harmonie entre les biens de la terre et les biens du ciel. Ce sera, d'un côté, la paix, la concorde, la santé, le bien-être physique, la longévité, la disparition des fléaux épidémiques et climatériques; de l'autre, la connaissance de Dieu se généralisant, et justement comparée, pour ce motif, à l'immensité de l'Océan (1), la Thora sortant de Zion et la parole divine de Jérusalem pour, de là, se propager parmi toutes les nations (2), la fusion religieuse s'opérant par le triomphe du monothéisme (3), le renouvellement des sources de l'inspiration sainte, ou Dieu connu pas intuition (4), la langue sacrée devenant, grâce à sa clarté et à sa précision, la langue religieuse et universelle (5), la fraternité et la bienveillance parvenant à étouffer les instincts de la férocité chez l'homme et même dans la bête (6).

Pour peu qu'on y réfléchisse, on est frappé de la connexité qui existe entre le dogme de la rémunération et le principe du messianisme; c'est au point que celui-ci peut passer pour le corollaire de celui-là, et que le douzième dogme n'est plus autre chose que la mise en pratique, réelle et historique, des données du onzième.

Une autre analogie à constater entre ces deux croyances, c'est que l'une et l'autre, telles que nous les avons comprises et exposées, semblent se réfléchir de plus en plus dans la réalité qui nous entoure. Comme la rémunération biblique, le messianisme est plein d'actualité. On ne peut pas plus nier les

(1) Isaïe, XI, 9.
(2) *Ibid.*, II, 3.
(3) Zacharie, XIV, 9.
(4) Joel, III, 1 et 2.
(5) Zephania, III, 9.
(6) Isaïe, XI, 6 et 7; LXV, 25.

tendances de la société vers l'unification que vers l'alliance des biens temporels avec les biens spirituels. Vraiment on exagère parfois les aspirations matérialistes du siècle. Il est vrai que l'on se montre généralement plus ardent à la conquête du bien-être et du confort physique ; il est vrai que les classes laborieuses, les prolétaires et les déshérités se montrent plus impatients de franchir l'intervalle qui sépare le besoin de l'aisance, la privation de la jouissance. Mais n'y a-t-il dans ces faits que l'invasion du matérialisme? Ce mouvement n'a-t-il pas une origine plus noble? Reconnaissons-le, tous ceux qui désirent si vivement se mettre au-dessus du besoin ne sont pas fascinés par les attraits d'un sensualisme grossier. Leur but est plus élevé; ils ont à cœur de se rapprocher d'autant de la vie intellectuelle; ils tiennent à consacrer leurs loisirs à la culture de l'esprit, à des satisfactions qui n'ont rien de sensuel, à l'élévation du niveau moral. Serait-ce donc un crime que de se servir de la matière comme d'une échelle dont on gravit les marches pour atteindre au sommet? A côté de ces revendications terrestres n'en surgit-il pas d'autres faites par l'être intelligent, en faveur de tout ce qui peut élever l'âme, ennoblir le cœur, améliorer le sentiment du juste, du vrai et du beau? Plus la matière semble s'incliner devant l'homme, reconnaître en lui son maître, lui confier tantôt le secret de sa puissance, tantôt les moyens propres à la gouverner, plus celui-ci tend à s'affranchir d'une servitude qui devient moins supportable en présence des résultats déjà conquis. Alliance plus étroite du temporel avec le spirituel, proportion plus harmonieuse entre le piédestal et sa statue, voilà bien les aspirations actuelles de la société civilisée, dont les affinités avec le messianisme mosaïque et prophétique sont assez sensibles. Cette analogie entre la réalité présente et l'avenir révélé nous fera pardonner notre digression. Laissons peuples et gouvernements, individus et nationalités, chercher à s'assurer la fécondité de la terre, pourvu qu'on la fasse tourner au profit de la rosée du ciel.

CHAPITRE II. — Le Messie et le messianisme depuis la fin du cycle biblique jusqu'à la dispersion.

Avant d'arriver à la Tradition proprement dite et à sa doctrine messianique, il importe de s'arrêter un instant devant cette époque de transition qui contient le retour de la captivité et la restauration d'Ezra. Nous allons retrouver les traces du dogme dans les derniers monuments bibliques datant du retour de Babylone, ainsi que dans l'œuvre du grand Synode.

§ 1er. *Le messianisme lors du retour de la captivité babylonienne.*

Signalons tout d'abord l'importance attribuée par les derniers prophètes, Haggaï et Zacharie, au personnage de Zorobabel, moins apparent par son titre de gouverneur de la Judée qu'en sa qualité de descendant de la famille royale de David. Tantôt il figure dans le texte à côté du grand pontife (1), tantôt il est nommé seul (2), ce qui fait encore mieux ressortir sa personnalité. Citons la fin du livre du premier de ces deux prophètes comme la plus claire expression du messianisme de cette époque : « En ce jour, dit l'éternel Zebaoth, je te prendrai, ô Zorababel, fils de Chalthiel, mon serviteur ; je ferai de toi comme une empreinte du sceau divin, car tu es l'homme de mon choix, dit le seigneur Zebaoth (3). » Il y a dans cette apostrophe la confirmation de la doctrine prophétique que nous venons d'exposer : c'est encore la vive et ardente croyance au Messie personnel, fils de David. Comme David, il est qualifié de serviteur et d'élu de Dieu ; de même qu'à David, Dieu lui promet la stabilité au milieu du bouleversement des trônes et du renversement des empires (4). Mais n'oublions pas de constater qu'on lui prédit

(1) Haggée, I, 1, 12 et 14 ; II, 2 et 4.
(2) *Ibid.*, II, 20 ; Zacharie, IV, 6, 7 et 9.
(3) *Ibid.*, II, 23.
(4) *Ibid.*, *v.* 22.

aussi la souveraineté spirituelle dans cette belle sentence de Zacharie : « Ni par la force ni par les efforts matériels, mais par mon esprit (tu régneras), dit l'éternel Zebaoth (1). » Les voilà résumés avec une mâle précision, les principaux traits de la physionomie du Messie. Dira-t-on que ce n'est là qu'un portrait individuel, celui du prince Zorobabel? Mais nul n'ignore que les grandes personnalités de l'histoire sainte sont autant de types généraux. Du reste, on ne fait que restituer à ce rejeton de David les insignes de la royauté davidique.

Voici maintenant un autre organe de cette époque intermédiaire qui, peut-être en sa qualité de pontife, c'est-à-dire dans une pensée de rivalité que l'on rencontre si souvent entre le sacerdoce et l'empire, s'abstient de faire mention d'un Messie personnel, d'un libérateur davidique, et semble revenir au messianisme de Moïse, de Moïse dont, chose remarquable, il reproduit les termes propres : c'est Néhémie, qui invoque Dieu de la manière suivante : « Daigne te rappeler, ô Seigneur, ce « que tu annonças jadis à ton serviteur Moïse. Quand vous me « serez infidèles (lui disais-tu), je vous disperserai parmi les « nations; mais si vous revenez à moi et que vous observiez « de nouveau mes commandements, dussiez-vous être relégués « aux extrémités du monde, je vous rassemblerais et vous ra- « mènerais au lieu que j'ai choisi pour ma résidence. Eh bien, « ils (les Israélites) sont encore tes serviteurs, le peuple que « tu rachetas autrefois par ta grande force et ta main puis- « sante (2). » Voilà bien, ce nous semble, le messianisme impersonnel se réalisant directement par la pénitence du peuple de Dieu et par son retour à la sainte Loi. Ici nous avons, pour ainsi dire, en présence, les deux courants de l'idée messianique : derniers organes du prophétisme, Haggaï et Zacharie suivent le fil de la tradition prophétique; gouverneur et restaurateur de la religion, Néhémie aime mieux se rattacher à la tradition primitive du grand législateur. De ces deux courants, lequel des deux l'emporte? Evidemment celui du messianisme person-

(1) Zacharie, IV, 6.

(2) Néhémie, I, 8-10.

nel et davidique ; il tient la première place tant par ses manifestations multiples que par l'écho retentissant des derniers accents bibliques.

Il va d'ailleurs s'accuser plus nettement encore dans les institutions du grand Synode. Interrogeons ce grand organe du Judaïsme restauré, interrogeons son œuvre capitale, cette lithurgie qu'il nous a laissée comme un monument impérissable. Œuvre populaire et faite pour les masses, elle devait fixer la croyance sous sa forme la moins immatérielle, c'est-à-dire la plus propre à frapper les esprits. Le dogme reçut son expression, sa formule, dans la quatorzième bénédiction (la treizième du formulaire primitif), où nous demandons journellement à Dieu *l'avénement prochain du rejeton de David et la résurrection de sa gloire* (1). Il semblerait toutefois que, dans le but de donner une certaine satisfaction au principe du messianisme impersonnel, qu'on n'avait pas l'intention de supprimer, la finale de cette bénédiction se borne à la mention abstraite d'une résurrection du salut, mais sans l'accompagner de l'épithète de Davidique (2). Observant sagement d'ailleurs les convenances de l'oraison publique et officielle, cette bénédiction laisse de côté toute appréciation dogmatique, bornant sa tâche à entretenir dans les esprits l'espoir d'une glorieuse renaissance. A ceux qui regretteraient l'absence de toute indication relative aux idées de progrès humanitaire que doit réveiller en nous la croyance messianique, nous répondrons qu'il a été largement pourvu à ce besoin théorique dans la sublime prière de Alênou (3). Elle nous dit de la façon la plus nette ce que doit être et ce que sera la palingénésie appelée à sauver le monde par la reconnaissance du règne du Tout-Puissant, rendant son nom familier à toute chair, enfin ramenant vers lui tous les impies de la terre (3). Des faits qui viennent de passer sous nos yeux il résulte, si nous ne nous trompons, que le messianisme

(1) Rituel, שמנה עשרה, prière את צמח דוד

(2) *Ibid.*, מצמיח קרן ישועה

(3) Voyez notre Introduction générale, p. 69.

(4) *Ibid.*

impersonnel de Moïse et le messianisme personnel des prophètes n'ont jamais discontinué à coexister, bien qu'avec des fortunes diverses; que celui-ci, malgré le prestige que lui assurent la faveur et les aspirations populaires, n'a jamais pu ni voulu se substituer à celui-là, et qu'enfin, au sein même de leur antagonisme, ils restent unis par le lien du spiritualisme.

§ 2. *Le messianisme vers la fin du second temple.*

Sous l'influence de graves événements nous allons voir le messianisme subir une sérieuse modification, prendre une couleur plus matérielle, se laisser dépouiller peu à peu de ses prérogatives idéales, subordonner le Messie qui règne par le souffle de Dieu à un Messie guerrier et conquérant, à un David armé du glaive vengeur. Qu'est-ce qui a pu provoquer cette nouvelle déviation? Dans notre opinion, ce fut un fait historique des plus tristes, des plus douloureux, nous voulons dire l'extermination totale de la race hasmonéenne (1). Voilà, se disait-on, une dynastie qui a rendu d'immenses services à la cause israélite, donné à la religion et à la patrie des défenseurs héroïques, recouvré l'indépendance nationale et l'autonomie politique, fait trembler sur son trône plus d'un successeur d'Alexandre, considérablement étendu les frontières de la Judée, et pourtant elle a péri tout entière, péri de la manière la plus tragique, sous les coups d'un valet iduméen de l'infâme Hérode! Comment s'expliquer cette grande catastrophe? comment la concilier avec les exigences de la justice divine? Par le seul fait de l'usurpation du trône de David. Les Hasmonéens avaient commis cette faute, ou plutôt ce crime, de se poser sur la tête une couronne qui n'était faite que pour la tête d'un descendant de David (2). C'est alors que l'on fit remonter jusqu'à Jacob la prédiction annonçant la perpétuité de la dynastie

(1) Joseph, *Antiq.*; Talmud, Kidouschin, 70.

(2) Talmud, Synhédrin, 21; Aboda Zara, 44. כל שאינו ראוי למלכות אינו הולמתו

davidique, conçue en ces termes : « Le sceptre ne sortira pas de Juda, ni le gouvernement de sa postérité, jusqu'à son arrivée à Schilô (ou l'arrivée de Schilô) ; alors s'effectuera sous ses auspices la réunion des peuples (1). » Dès lors, l'usurpation du trône de David fut considérée comme un crime de lèse-majesté divine et humaine (2). Vient ensuite la race maudite des Hérode, joignant la cruauté des rois barbares à l'avidité des proconsuls, inaugurant cette ère de maux inouïs qui ne devaient pas cesser avec la vie nationale, mais lui survivre comme survit la douleur dans le tronçon mutilé d'un cadavre. Vint enfin la guerre contre les Romains, pendant laquelle on souffrit toutes les horreurs du fer, du feu et de la faim réunis. A la suite de tant de malheurs, de si terribles épreuves, l'imagination du peuple, surexcitée et altérée de vengeance, ne voulut plus voir dans le David Messie que le vainqueur des Philistins, l'exterminateur de Moab, l'auteur des sanglantes représailles exercées contre les persécuteurs d'Israël, le libérateur appliquant la peine du talion, brisant la tête des enfants contre les rochers (3). C'est dans cette interprétation étroite, mais en rapport avec une situation funeste, qu'il convient de chercher l'origine de tous ces faux Messies qui surgissent pendant cette époque troublée (4), et qui de loin en loin font leur apparition soudaine dans les annales de la dispersion. On sait, du reste, que l'idée de vengeance et de répresailles n'est pas tellement étrangère à l'Écriture qu'il y ait lieu de s'étonner de l'influence qu'elle exerce sur le sentiment public et individuel. Il n'y a pas loin du Dieu vengeur (5) à un roi chargé de la vindicte divine. N'est-ce pas ce sentiment qui répond aux premiers élans de notre cœur, qui remue les fibres, qui fait vibrer les cordes les plus intimes, qui a occupé une place notable dans l'application de la justice universelle? Pour l'étouffer, il faudrait faire violence à toutes nos sensations, faire taire la voix

(1) Genèse, XLIX, 10; cf. Na'hmanide, Comment. à la Thora, *ibid.*

(2) Talmud Yéruschalmi, Horaïoth.

(3) Psaumes, CXXXVII, 9.

(4) Voy. Joseph, *Guerre des Juifs contre les Romains.*

(5) Deutér., XXXII, 40; Nahum, I, 2.

si puissante de nos passions. On comprend donc qu'un sentiment si vivace renaisse parfois de ses cendres, qu'il crie fort et haut quand il est stimulé par les circonstances. Aussi le voyons-nous dominer et entraîner comme par une force irrésistible un esprit de premier ordre, l'un des plus illustres représentants du judaïsme de son temps, le grand Akiba, qui, se laissant tromper par quelques apparences, salua comme Messie le fameux Ben Kuziba, le héros de la défense de Bithar (1).

Ces considérations, tirées des entrailles de l'histoire, nous expliquent et l'origine et la force d'un courant d'idées que nous ne voulons ni ne pouvons méconnaître. S'appuyant sur la nature humaine, il en a aussi la durée, et gouverne pendant plusieurs siècles le navire qui porte Israël et ses espérances. Vivant dans une atmosphère ennemie, saturée de haine et de vengeance, le judaïsme ne pouvait pas plus changer de sentiments que de direction : on ne va pas contre le vent. Était-ce l'avénement d'une religion sortie de son sein, mais pour le déchirer, ou bien était-ce le fanatisme du moyen âge qui allait substituer à cette direction violente un courant pacifique et réparateur? Voilà comment a si longtemps prévalu la théorie d'un messianisme vengeur et rémunérateur, laissant moins de traces dans les livres que dans les traditions populaires, reculant, se retirant peu à peu, comme le flot abandonne le rivage qu'il a submergé, à mesure qu'Israël parvient à respirer à pleins poumons l'air de l'émancipation et de la liberté.

N'oublions pas d'ailleurs une chose essentielle : même dans les plus mauvais jours de la persécution, même pendant la sanglante période du règne d'Adrien, le messianisme spirituel ne laisse pas prescrire ses droits. C'est encore la légende de Ben Kuziba qui nous en fournira la preuve. On nous raconte, en effet, qu'un dissentiment éclate entre R. Akiba et la majorité de ses collègues au sujet de la reconnaissance de ce guerrier en qualité de Messie. Tandis que le célèbre docteur se fait son écuyer, ceux-ci, s'apercevant qu'il n'est pas doué du *flair* (2)

(1) Midrasch Treni, II, 2.
(2) Talmud, Synhédrin, 93. ארנו מורח ודאין

que le prophète attribue au vrai Messie (1), n'hésitent pas à abandonner sa cause. Mais quel est ce *flair?* C'est un *flair* tout spirituel, la faculté de lire dans les cœurs et dans les consciences, cette pénétration soudaine, intuitive, que le prophète définit : « *sentir avec la crainte de Dieu* (2).» Il en résulte que la vraie doctrine, celle qui ne subordonne pas le Messie prophète au Messie roi, qui met bien au-dessus de la gloire et des conquêtes l'inspiration d'en haut et l'infaillibilité morale, n'a jamais cessé de tenir haut le drapean du spiritualisme, protestant par la bouche des sages contre l'outrecuidance du *fils de l'étoile*, et ne voyant plus en lui que le *fils du mensonge* (3).

CHAPITRE III. — Le Messie et le messianisme selon la Tradition.

Après avoir étudié le messianisme dans la Bible et dans l'histoire sainte, il importe de continuer et de compléter cet exposé par l'examen de la doctrine traditionnelle.

§ 1er. *De la personnalité du Messie au point de vue de la Tradition.*

Le premier point à mettre en lumière c'est la doctrine professée par la Tradition par rapport à la personnalité du Messie. A prendre la chose à la lettre, il n'est pas douteux qu'elle affirme un Messie personnel et temporel. Nous en avons pour première preuve ce nom même de Messie souvent juxtaposé, parfois substitué à celui de fils de David. D'après l'étymologie

(1) Isaïe, XI, 3.

(2) *Ibid.*

(3) Midrasch Treni, *l. c.*, allusion au jeu des mots : בן כוכבא , בן כוזיבא

que nous en avons donnée (1), il est clair que, par la préférence accordée à ce terme qualificatif, la Tradition tenait à faire prédominer l'idée d'un prince ayant reçu l'onction sainte, d'un roi investi de la double autorité temporelle et spirituelle, cette consécration symbolique étant également attribuée au sacerdoce et à l'empire (2). Puis il est question de fléaux avant-coureurs de l'avénement du libérateur, et que l'on appelle épreuves messianiques (3) : « guerres terribles, grands coups d'épée, sanglantes collisions des peuples, de nature à faire pâlir l'invasion des barbares (4). » Puis on lui donne plusieurs noms propres, on l'appelle Schilô, Ynnon, Mena'hem (5). Poussé dans cette voie du réalisme, on le compare à Daniel, à R. Yehouda Hanassi, dit le Saint (6). Hâtons-nous toutefois de faire nos réserves au nom de la Tradition. Au milieu même de cette ardeur de personnification, qui, nous espérons l'avoir démontré, avait sa raison d'être dans la situation sociale et politique, véritable baume de Galaad sur les plaies cuisantes d'Israël, on ne se laissa pas entraîner aveuglément sur cette pente. La doctrine prophétique, celle qui voit dans le Messie moins un prince rayonnant de gloire mondaine, imposant par le prestige de la puissance matérielle, qu'un chef couronné de sagesse et d'esprit divin, se fait jour dans plus d'un passage talmudique. Nous allons donc dégager la personnalité du Messie de l'une de ces légendes qui contiennent le dépôt de la doctrine ésotérique. « R. Yehoschoua ben Lévy, est-il raconté, demanda « un jour au prophète Élie quand le Messie viendra. — Demandez-le lui directement, répond celui-ci. — Mais où « puis-je le trouver? — Vous le trouverez à la porte de la cité, « assis au milieu des pauvres et des valétudinaires ; vous le « reconnaîtrez au signe que je vais vous indiquer. Tandis que « les autres blessés pansent leurs plaies toutes à la fois, lui « ne visite les siennes que successivement, voulant être tou- « jours prêt à répondre à l'appel qu'il pourra plaire à Dieu de

(1) Voy. chap. I[er], § 1.
(2) Voy. *ibid.*
(3) Talmud, Synhédrin, 98. חבלי משיח
(4) Talmud, Synhédrin, 97 et 98.
(5) *Ibid.*
(6) *Ibid.*

« lui adresser par rapport à l'accomplissement de sa mission « libératrice (1). »

Nous voilà de nouveau bien loin assurément du glorieux rejeton de David, brillant de force, de grandeur et de majesté, rêvé par le peuple. Ce personnage valétudinaire, souffreteux pansant ses plaies, assis comme à la porte d'un hôpital, n'a rien de commun avec le Messie du vulgaire. Il répond plutôt à la donnée du cinquante-troisième chapitre d'Isaïe, interprété dans le sens du christianisme ; il reproduit plusieurs des traits de la figure messianique, telle qu'elle fut conçue par les adeptes du fils de Marie. Il se peut effectivement que l'influence de la polémique des judéo-chrétiens, dont les traces sont si sensibles dans le Talmud, n'est pas étrangère à cette interprétation du texte d'Isaïe, bien que forcée et généralement rejetée. Quoi qu'il en soit de cette conjecture, étudions la légende au point de vue du principe qui nous occupe. Nous émettons donc l'opinion qu'il y a là comme une sorte de discussion entre la théorie du Messie initiateur et celle du Messie populaire. Le rabbin demande quand viendra le Messie, c'est-à-dire le Messie temporel, le Messie attendu par les masses, le messie conquérant, écrasant les peuples sous les sabots de ses coursiers, le Messie vengeur de Jacob. Le prophète Élie lui répond par la fiction d'un Messie souffrant, malade, occupé du pansement de ses plaies, et, par suite, incapable de régner par le glaive ou par le prestige de la force, appelé à gouverner par des voies et moyens tout différents de ceux qui sont à l'usage des rois et des héros de l'histoire profane. Quant à l'objection que, sous cette livrée de la faiblesse et de la douleur, le personnage n'est plus du tout en harmonie avec celui que nous dépeignent les prophètes, il faut se dire que c'est précisément le but de la légende de réagir contre les tendances exclusives du messianisme charnel, tendances qui prévalaient trop dans le monde israélite d'alors. Rien ne le démontre mieux que l'intervention même du prophète Élie, de ce *Deus ex machina* de la Tradi-

(1) Talmud, *l. c.*

tion, ayant pour mission de rectifier les erreurs et de purifier les croyances (1). En se mettant à ce point de vue théorique, caché dans les plis de l'enveloppe légendaire, il ne serait pas impossible d'y découvrir les traces d'une thèse plus radicale encore, nous voulons dire celle d'un Messie impersonnel. Peut-être veut-on nous insinuer que le Messie sera venu quand les hommes cesseront de panser toutes leurs plaies à la fois, c'est-à-dire de se livrer inconsidérément à toutes les préoccupations de la vie, de se laisser absorber par les mille tourments des nécessités matérielles; il viendra ou il sera venu quand on ne pansera plus qu'une seule plaie, c'est-à-dire quand on songera avant tout à la plaie morale, que l'on se montrera toujours prêt à répondre à l'appel du Seigneur par l'accomplissement zélé et consciencieux de la tâche spirituelle qui s'impose à chacun de nous. Prétendrait-on que la thèse du Messie impersonnel est condamnée par la Tradition? Ce n'est pas bien sûr, et l'un de nos théologiques les plus autorisés soutient qu'elle est hétérodoxe, mais non hérétique (2). Il s'appuie sur la proposition de R. Hillel, consignée dans le Talmud (3), disant : « Israël n'a plus de Messie à espérer, l'ayant eu déjà dans la personne du roi Ézéchias. » Or, cette proposition, dit-il, est rejetée, mais nullement anathématisée. Pourquoi? pour le motif apparemment que son auteur n'a jamais songé à nier le messianisme proclamé par la Loi et par les prophètes, mais seulement le Messie davidique, c'est-à-dire purement temporel.

A cet ordre d'idée qui vient de se dérouler devant nous se rattache un autre passage talmudique que nous ne devons pas passer sous silence. Il s'agit d'une ancienne tradition qui admet deux Messies : le premier, issu de la tribu de Joseph, vainqueur des ennemis d'Israël, mais prédestiné à tomber sur le champ de bataille; le second, descendant de la lignée de David, et qui sera le véritable Messie. Voici le texte qui les

(1) Edouioth, chap. 8, fin

(2) Albou, Ikarim, livre Ier, chap. 1er.

(3) Talmud, Synhédrin, 98 et 99.

concerne : « Quand le Messie, fils de David, fera son entrée dans le monde, Dieu lui dira : Mon fils, que désires-tu ? demande, et j'accorde (1). Mais à la vue du Messie, fils de Joseph, étendu mort, il répond : Seigneur, je ne te demande que la vie (2). — » Qu'est-ce à dire ? que le vrai Messie ne sera ni guerrier ni général d'armée ; il ne doit pas régner par le glaive, puisque le glaive porte malheur à son précurseur, au Messie libérateur d'Israël. C'est encore l'antinomie du messianisme temporel, et du messianisme spirituel aboutissant à la reconnaissance de la supériorité du dernier.

Une autre vérité qui se déduit de cette légende, c'est que le vrai Messie *ne* doit pas *être tué ni mourir en expiation des fautes des hommes ;* il doit *vivre*, et c'est par la *vie* qu'il se différencie de celui qui n'est que son précurseur. Graves enseignements, dont tout le monde saisit la portée et l'influence sur la fixation définitive du dogme. A ces leçons importantes ajoutons la révélation du vrai sens du terme *fils de Dieu* appliqué au Messie. Il n'est pas possible de prendre le change sur le sens allégorique de cette appellation, puisqu'elle ne dispense pas le Messie de demander à Dieu la vie, une existence à l'abri du danger de mort violente.

Des esprits systématiques reprocheront à cet exposé de la doctrine traditionnelle au sujet de la personnalité du Messie de manquer de la précision désirable en pareille matière. Pour nous, nous estimons qu'elle est en parfait rapport avec le double courant que nous avons signalé dans la thèse biblique elle-même. Nous y retrouvons les deux tendances opposées, la théorie du Messie impersonnel remontant jusqu'à Moïse, et la leçon du Messie personnel si richement développée par les prophètes : celle-ci populaire, remuant les masses, s'infiltrant dans les couches inférieures comme la rosée de la résurrection, répandant partout le baume de l'espérance et les ardeurs de la foi ; celle-là moins faite pour plaire au vulgaire, restant le partage des esprits spéculatifs qui se la transmettent

(1) Psaumes, II, 8. (2) Talmud, Succa, 52.

avec un certain mystère, mais comme une tradition continue, sous le voile de la fiction et de la légende.

§ 2. *De l'époque et de la vraie nature du gouvernement messianique.*

A présent surgit une question préjudicielle : Existe-t-il une époque messianique ? A-t-elle sa place propre dans la série des périodes et des cycles historiques ? Le mot, si ce n'est pas la chose, existe certainement : c'est le terme *yemoth hamaschia'h* (ימות המשיח) qui remonte à une haute antiquité, que nous trouvons déjà dans les plus anciens textes du rituel (1). Il revient fréquemment dans le Talmud (2), et l'on y parle de cette époque comme d'une éventualité sûre, infaillible. Mais il faut avouer que la chose reste enveloppée de nuages au point de vue de l'avénement comme de la durée. La meilleure preuve en est la diversité d'assertions hasardées à ce sujet. L'un assigne à l'époque messianique une durée de quarante ans, l'autre trois cent soixante cinq ans ; celui-ci deux mille, celui-là dix mille ans (3) ; par conséquent, rien de net, rien de précis à cet égard. Quant à la fixation de l'avénement du Messie, la tradition est formelle...., mais dans un sens négatif, c'est-à-dire qu'elle interdit très-énergiquement de s'en occuper. Voici, en effet, ce qu'elle nous enseigne sur cette grave question : — « Que la peste soit, dit un docteur, de ceux qui se livrent aux « calculs messianiques ! Qu'arrive-t-il en fin de compte ? Il « arrive que si le Messie ne s'empresse pas de réaliser ces « supputations, on se met à désespérer de sa venue. Or il n'est « pas permis de renoncer à cet espoir, car il est écrit : « Quoi « qu'il tarde, espère en lui (4). » Qu'on ne dise pas : A quoi « bon espérer, si Dieu se refuse à l'accomplissement de nos « rêves de délivrance ? Dieu ne s'y refuse nullement ; il attend,

(1) Prières de הכל יודוך et de ובא לציון

(2) Talmud, Synhédrin, 97-99.

(3) *Ibid.*, *l. c.*

(4) Habacuc, II, 3.

« lui aussi, le moment propice à nous prendre en grâce (1). « Mais alors, si Dieu est dans l'attente, si nous sommes dans « l'attente, qu'est-ce donc qui y fait obstacle, qu'est-ce qui « empêche le salut ? C'est l'inexorable justice, en d'autres « termes nos péchés (2). »

Maintenant rendons-nous bien compte de cette déclaration de principe à l'endroit des computs messianiques ; elle s'appuie sur deux motifs, l'un pratique, l'autre théorique. Sous le premier rapport, rien de plus sage que cette défense : elle devait avoir, comme elle a eu réellement, pour effet d'éloigner des fidèles le découragement et le désespoir que pouvait faire naître une si longue épreuve se continuant à travers les siècles sans la moindre atténuation. Puis elle était une solide barrière contre les faux Messies qui de temps en temps venaient agiter une situation déjà si troublée, surexciter les esprits au moyen de révélations arbitraires. L'histoire dépose en faveur de ces sages précautions en nous faisant toucher au doigt les conséquences désastreuses de toutes ces tentatives avortées, aboutissant au double et fatal résultat de rendre le joug de la servitude plus pesant par l'amertume de la déception, et de jeter des fractions d'Israël dans l'apostasie. Il est certain que sans ces prévisions salutaires des pères de la Synagogue, le mal eût été plus grand, plus violentes aussi les secousses qui ébranlaient la stabilité nationale. Quant au motif théorique que nous avons indiqué, il consiste en ceci : l'avénement du Messie ne rentre pas dans la catégorie des faits historiques ; c'est une restauration appartenant exclusivement à l'ordre moral dont la date n'est pas appréciable, étant moins du domaine du monde extérieur que de celui de la conscience. Est-ce qu'on peut fixer la date, préciser le jour, déterminer l'heure de ces révolutions internes qui échappent si souvent à l'influence du temps? C'est là probablement ce qu'il faut entendre par *ce génie de la justice* (3) qui s'opposerait à la venue

(1) Isaïe, L, 18.
(2) Talmud, Synhédrin, *u. s.*
(3) מדת הדין, *ibid.*

du Messie. Remarquons à ce propos que le second motif allégué n'est pas sans fournir des présomptions en faveur de la thèse d'un Messie impersonnel. Il est évident que moins le salut vient s'incarner dans une personnalité quelconque, plus il convient de s'abstenir de tout calcul de probabilité à l'égard de la renaissance messianique.

Les enseignements de la Tradition sur la vraie nature du gouvernement messianique n'ont pas moins d'importance. Ils se résument dans deux propositions qui reviennent souvent dans le Talmud et qui ont trait à la situation d'Israël à cette bienheureuse époque ; les voici textuellement : « R. Yo'hanan dit : Toutes les promesses et assurances prophétiques se rapportent à l'époque messianique ; quant au monde futur proprement dit, impossible de le décrire ou de le dépeindre. — Samuël dit : Il n'y a d'autre différence entre la situation actuelle et le règne messianique que l'émancipation d'Israël (1). » Constatons que ces deux propositions nous sont toujours présentées comme contradictoires. Mais quelle est la contradiction ? Elle nous semble consister en ceci. Le messianisme de Samuël, c'est Israël recouvrant la patrie et son autonomie ; mais sans exercer une influence directe sur l'humanité, il resterait plongé dans son isolement, comme au temps de son premier établissement dans la Terre Sainte ; il ne serait pas appelé à franchir le cercle étroit de la circonscription palestinienne, pas plus spirituellement que matériellement. Le messianisme de R. Yo'hanan est bien autrement large ; dans son opinion, il doit réaliser les promesses prophétiques, apporter sur ses ailes une palingénésie tout à la fois israélite et humanitaire, c'est-à-dire se communiquer par Israël au reste de l'univers ; il en sera, lui, le propagateur, le vulgarisateur. Or, au point de vue de la décision doctrinale, le Talmud écarte la thèse de Samuël pour adopter celle de R. Yo'hanan (2) : donc, en l'adoptant pour son propre compte,

(1) Talmud, Synhédrin, 91 et 99 ; Talmud, Schabbath, 63 et 131 ; Talmud, Berachoth, 34 ; Talmud, Pessa'him, 68.

(2) *Ibid.*, ופליגא אדשמואל

en la faisant sienne, la Tradition est tenue d'en accepter les conséquences, d'attribuer au messianisme toutes les assurances prophétiques formulées à l'égard de la régénération d'Israël. Cette régénération sera donc universelle, comme nous venons de le dire, et le gouvernement messianique ainsi généralisé reposera, comme nous l'avons établi en outre, sur l'alliance du bien-être corporel avec les biens immatériels.

§ 3. *La délivrance messianique est-elle absolue ou conditionnelle?*

Remontons d'abord au texte de Moïse, qui est comme le miroir du dogme : à la simple lecture du discours contenant la révélation messianique (1) on peut se convaincre que cette délivrance n'est pas sans condition. Le législateur prophète la subordonne au retour sincère du peuple vers Dieu, s'accomplissant par l'âme et par le cœur. C'est cette condition que nous allons trouver des plus accentuées dans les enseignements traditionnels, y être l'objet d'une double affirmation doctrinale et légendaire. La première assigne à la restauration messianique deux époques, un terme final et un terme anticipé. Si le peuple ne fait aucun effort pour sa régénération, s'il se dépouille de toute initiative en ce sens, la délivrance n'aura lieu qu'au terme final, fixé par les décrets de la Providence. Mais s'il l'entreprend spontanément, s'il sait la provoquer et l'activer par sa conduite morale et religieuse, devancer les temps par une marche progressive dans la voie du salut, ô alors, il abrégera considérablement la durée de l'épreuve. Cette doctrine est confirmée par la légende dont nous avons cité la première (2) partie à propos de la personnalité du Messie (3). En voici la fin : « Lorsque, suivant les indi-
« cations du prophète Élie, R. Yehoschoua ben Levy eut

(1) Deutér., XXX, 1-9; voy. chap. Ier, § 2.
(2) Talmud, Synhédrin, 98. זכו אחישנה לא זכו בעתה
(3) Voy. § 1er.

« trouvé le Messie, il lui demanda : Quand viendra mon-« seigneur ? — Ajourd'hui même, répond ce dernier. Ayant « rencontré plus tard le prophète Élie, le rabbin lui dit : « Mais le Messie m'en a imposé en me disant : « Je viendrai « aujourd'hui, » puisqu'il n'est pas venu. Non, il n'a pas « menti, répliqua Élie : Je viendrai aujourd'hui, si au-« jourd'hui même vous obéissez à la voix de Dieu (1), voilà « ce qu'il a voulu vous dire (2). » On ne saurait dire plus clairement que l'avénement messianique dépend essentiellement du zèle et de l'ardeur déployés par Israël dans l'œuvre de sa sanctification.

Mais cette thèse des deux époques messianiques a besoin d'être élucidée ; car il y a là de prime abord un semblant de contradiction qu'on n'aura pas résolu en le passant sous silence. Dans l'hypothèse d'un double terme assigné à l'avénement messianique, si le Messie doit venir quand même au terme final et qu'alors la délivrance s'opère sans condition, à quoi bon alors, se demande-t-on, la pénitence ou l'amendement ? Et s'ils cessent de constituer une clause résolutoire, ne perdent-ils pas la meilleure partie de leur efficacité ? Nous croyons trouver la solution de cette objection dans un autre passage talmudique où ce point est largement discuté. Il s'agit, en effet, d'une discussion engagée entre R. Éliézer et R. Yehoschoua, deux docteurs d'une grande notoriété, sur la question de savoir si la délivrance messianique est conditionnelle ou absolue. R. Éliézer la fait dépendre de la conversion d'Israël, de la Theschouba, tandis que R. Yehoschoua la proclame infaillible, indépendamment de la Theschouba. Prenons note de ce que, dans cette polémique, le dernier mot reste à R. Yehoschoua, c'est-à-dire à l'opinion qui se passe de la pénitence et de la conversion (3). Que l'on ne se hâte pas cependant d'en conclure à l'inutilité des efforts déployés dans le sens de la perfectibilité ; ce serait dénaturer la pensée de l'illustre doc-

(1) Allusion aux paroles du Ps. XCV, 7. היום אם בקולו תשמעו

(2) Talmud, Synhédrin, *u. s.*

(3) *Ibid.*, שתק ר׳ אליעזר

teur. On en sera d'autant mieux convaincu quand on aura jeté les yeux sur le texte des deux propositions : « R. Éliézer « dit : Si Israël fait pénitence, il sera délivré ; sinon, non. R. « Yehoschoua dit : Si Israël ne fait pas pénitence, il ne sera « pas délivré. Seulement, le cas échéant, Dieu lui suscitera « un persécuteur de la trempe de Haman, qui le ramènera « pour ainsi dire forcément vers Dieu (1). »

On se le demande : où est donc la divergence d'opinion entre les deux théologiens, tous deux admettant la nécessité de la *Theschouba ?* Voici en quoi elle nous semble consister : R. Éliézer s'inscrit en faux contre la perfectibilité naturelle découlant logiquement du progrès des idées et de l'amélioration des croyances ; il ne croit pas au progrès social, ou du moins ne le suppose réalisable que par des efforts personnels et continus. La doctrine de R. Yehoschoua est plus en rapport avec la raison comme avec l'expérience. Tout en faisant une large part à l'initiative individuelle, tout en appréciant à leur juste valeur le zèle, la persévérance et la volonté de tout un chacun dans l'œuvre du développement spirituel, il vient revendiquer les titres imprescriptibles du progrès social. Il émet cette opinion consolante qu'Israël (pris pour type de l'humanité) ne peut pas tomber dans une irremédiable dégénérescence. Il s'amendera, il se corrigera, il s'améliorera par la seule force des choses, par la marche régulière de l'esprit public, et aussi par les grandes leçons que portent avec elles les évolutions et les révolutions des peuples. Ce n'est donc pas au hasard qu'il nous parle d'un Haman. Quel est l'enseignement que nous laisse l'histoire de la persécution de Haman ? Celui d'une Providence qui n'abandonne jamais son peuple, qui le protége au sein de la dispersion comme jadis sur le sol de la Terre Sainte, enfin qui ne cesse de veiller partout et toujours sur les destinées d'Israel. La Tradition nous dit dans le même esprit que le pacte d'alliance conclu sur le Sinaï fut confirmé, scellé à nouveau, sous le règne d'Assuérus (2), c'est-à-dire la première

(1) Talmud, Synhédrin, 97.

(2) Talmud, Schabbath, 88.

fois qu'Israël apparaît comme acteur sur la scène de l'histoire générale en dehors de la Palestine. S'élevant au-dessus du terre à terre d'un judaïsme étroit et formaliste, comme il convient à un docteur célèbre par sa sagesse et sa haute raison (1), R. Yehoschoua entrevoit les grands horizons de l'humanité et sa théorie messianique en garde les traces lumineuses. Il estime, il professe que les faits mémorables de l'histoire ont leur contre-coup dans le monde moral, que les annales des nations ne manquent pas d'épisodes qui, semblables à celui de Haman, aboutissent à des leçons de plus en plus instructives sur les rapports de Dieu avec le genre humain. Et ce progrès sûr, bien que lent, et cette perfectibilité qui marche tout doucement, qui pourrait marcher plus vite, mais qui ne recule jamais, sont autant de gages de salut ; de façon que, tout bien considéré, les deux époques messianiques dont il est question l'époque naturelle et l'époque anticipée, sont tout près de se confondre. Oui, en définitive, elles se réduisent à une seule commençant par la progression normale qui résulte de la simple éclosion des idées, mais finissant par cette ardeur croissante qu'on met à la poursuite de l'idéal à mesure qu'on s'en rapproche.

La thèse que nous venons de développer au nom du sage docteur nous paraît d'autant plus fondée qu'elle est en parfaite harmonie avec celle de Moïse. Ne semble-t-il pas, lui aussi, abonder dans le sens d'une *Theschouba* naturelle, conséquence certaine, infaillible, de l'expérience des siècles et du cours des événements ? Comment s'exprime-t-il à cet égard ? « Quand la bénédiction et la malédiction seront consommées, dit-il à Israël, tu en feras l'objet de tes méditations au milieu de ta dispersion, et alors tu reviendras vers l'Éternel, ton Dieu..... (2). « Qu'est-ce à dire ? Que les vicissitudes humaines, les péripéties sociales avec la signification qu'elles comportent, se chargeront elles-mêmes d'opérer ce retour vers

(1) Talmud, Taanith, 7 ; Talmud, Berachoth, 8 ; Talmud, *passim*.

(2) Deutér., XXX, 1 et 2.

Dieu. Remarquons, en outre, l'expression figurée de « circoncision du cœur (1), » évidemment employée dans le sens de l'amélioration des mœurs et des sentiments réalisés par l'éducation historique, le meilleur instrument de la perfectibilité.

Envisagé à ce point de vue élevé, le messianisme a des attaches tant avec l'idée qu'avec la personne d'un Rédempteur. Il y a rédemption en ce sens que le Messie ou le messianisme coïncide avec une société amendée, pacifiée et sanctifiée par le progrès intellectuel et moral arrivé à sa plus haute puissance.

En résumé, la renaissance messianique est soumise à des conditions réelles ; elle ne peut devenir une vérité qu'au sein d'une société arrivée à un haut degré de perfection. Quant à l'époque de la réalisation de ces assurances, elle est indéterminée, eu égard à la lenteur et aussi à la façon irrégulière avec lesquelles l'humanité procède dans sa marche en avant. Mais elle est certaine, grâce à l'augmentation constante du trésor des idées et des faits de l'expérience. Personnel ou impersonnel, chair ou esprit, fiction ou réalité, le Messie est une des plus importantes révélations de l'Écriture non moins que l'une des plus nobles conceptions de l'intelligence humaine. Il est plus et mieux qu'un dogme ; il est, pour nous servir de l'expression prophétique, l'étendard qui flotte à la tête des nations (2). Privés de la lumière de ce phare qu'il a plu à Dieu d'allumer sur les hauteurs de Zion, nous marcherions à tâtons comme l'aveugle en plein midi. Le messianisme sera plus que jamais l'étoile polaire pour Israël émancipé et réhabilité : baume de Galaad pendant les siècles de souffrances et d'épreuves, cette sublime croyance à la perfectibilité continue d'Israël et du genre humain sera notre guide à travers les péripéties de notre exode, qui doit aboutir encore une fois à la Terre promise (3) !

(1) Deutér., XXX, 6.

(2) Isaïe, XI, 10. לנס עמים

(3) Michée, 7, 15.

Résumé du chapitre second.

C'est maintenant un fait à peu près acquis que, malgré des modifications assez nombreuses dans la forme, la vraie tradition messianique se maintient identique au fond depuis les origines de la Loi écrite jusqu'aux confins de la Loi orale. Nous venons de voir le Talmud reproduire à sa manière, marquer à son coin, les principaux traits de la figure du Messie, telle qu'elle est conçue par Moïse d'abord, par les prophètes ensuite. Nous avons signalé, en les en félicitant, la résistance opposée par les organes de la Tradition aux tendances populaires vers un messianisme par trop charnel et matériel. En présence de ces aspirations vulgaires qui prenaient leur source dans les malheurs du temps, véritable lit de douleur sur lequel le patient se tourne et se retourne sans trouver de repos, il fallait non moins de dextérité que de courage pour tenir ferme le drapeau du spiritualisme, pour ne pas se laisser envahir par les conséquences exagérées que l'on n'était que trop disposé à tirer du principe du Messie temporel. Sans heurter de front les croyances de la multitude, auxquelles même ils donnaient satisfaction dans une certaine mesure, les pères de la Synagogue surent garder leur fidélité à un idéal du messianisme. Certains éléments du dogme furent de leur part l'objet d'une véritable refonte, d'une rénovation théorique, notamment la thèse relative aux deux termes de l'époque de la délivrance dont nous avons essayé de faire ressortir la valeur spéculative. Sur ce point la lumière est faite ; nous savons, d'un côté, que tout comput, toute supputation, sont prohibés en cette matière, et ils sont prohibés parce qu'ils ne peuvent être qu'erronés. De l'autre, il est avéré que l'avénement du Messie et l'avénement de l'humanité sont connexes ; celui-là sera une vérité le jour où celle-ci, transformée et pacifiée, sera une réalité. De là cette théorie remarquable des deux époques messianiques correspondant aux deux phases de la perfectibilité, l'une lente, paresseuse, n'avançant que pas à pas,

l'autre active, précipitée, sachant profiter des leçons de l'histoire, se faire comme une échelle des périodes et époques écoulées qui deviennent comme autant de marches que l'on gravit pour arriver au sommet de la montagne sainte sur laquelle Dieu apparaît dans sa gloire. A ce point de vue l'histoire est moins la description du passé que la continuelle préparation de l'avenir, et les événements ne méritent d'être enregistrés qu'à titre de jalons posés sur la route du genre humain. C'est ce que le prophète nous dit aussi dans son sublime langage : — Dévoilez-nous le passé de manière à nous le rendre intelligible et à pouvoir *en tirer les conséquences* (1). — La concordance de cette doctrine avec ce que l'on appelle aujourd'hui la philosophie de l'histoire frappe tous les yeux ; nous avons montré ailleurs (2) comment, par cette faculté de l'intuition dont un pâle et dernier rayon arriva jusqu'à elle, la Tradition sut percevoir les lois du gouvernement providentiel que la science moderne prétend avoir découvertes. Seulement la philosophie de l'histoire que professe la Tradition est plus pratique que spéculative ; ce sont des leçons directes et vivaces qui tendent à l'élévation constante du niveau religieux et moral. Nous en avons un exemple saisissant dans cette belle discussion de R. Éliézer et de R. Yehoschoua au sujet de la renaissance spirituelle. Quelle distance de ce messianisme épuré à celui des masses ! A elle seule elle suffirait pour nous édifier sur la haute valeur de la doctrine traditionnelle.

Ainsi donc, paix entre Israël et le monde, reconnaissance par ce dernier de la suprématie spirituelle du peuple de Dieu, identification par la religion des éléments hétérogènes des diverses nationalités, tous les peuples, comme dit le Psalmiste, chantant le Seigneur et glorifiant son nom (3), voilà le messianisme biblique confirmé et sanctionné par les données les plus essentielles de la Tradition.

(1) Isaïe, XLI, 22.
(2) Voy. notre Introduction générale, p. 144 et suiv.
(3) Psaumes, LXVIII, 33.

CHAPITRE IV. — Le Messie et le messianisme selon l'école théologique.

§ 1er. *Saadia.*

Préambule (1). — « Dieu nous a fait savoir par ses prophè-
« tes qu'il délivrera la communauté d'Israël de l'abjection où
« elle est plongée aujourd'hui, qu'il rassemblera notre disper-
« sion de l'Orient et de l'Occident, qu'il nous ramènera dans
« la ville sainte, qu'il nous y rétablira aussi bien que dans
« notre titre de peuple d'élite, héritage du Seigneur (2). Moïse
« lui-même nous en donne l'assurance (3). Voilà bien une
« croyance hors de conteste, nettement formulée par le chef
« comme par tous les organes de la prophétie. Un seul point
« demande quelques éclaircissements ; nous nous en occupe-
« rons spécialement dans le courant de cet exposé. »

Preuves en faveur d'une délivrance future. — « Ce sont :
« 1° celles qui viennent d'être mentionnées, c'est-à-dire les
« nombreuses promesses prophétiques qui doivent immanqua-
« blement recevoir leur réalisation (4) ; 2° la ferme conviction
« que nous avons de la justice de Dieu. Après nous avoir ac-
« cablés de tant de maux, il ne saurait nous refuser une com-
« pensation pour ces longues et douloureuses épreuves ; il ne
« peut pas manquer à sa parole (5) pas plus que jadis en
« Égypte et dans le désert. Ne nous a-t-il pas promis de chan-
« ger nos maux en prospérités (6), de ne nous laisser des pre-
« miers qu'un souvenir confus (7), alors qu'il renouvellera les

(1) Les Croyances et les Opinions, huitième traité : De la délivrance finale.
(2) Zacharie, VIII, 7.
(3) Deutér., XXX, 3.
(4) Isaïe, XLIV, 26.
(5) *Ibid.*, IV, 2 et 8.
(6) *Ibid.*, LXI, 7.
(7) *Ibid.*, LIV, 8.

« miracles de la délivrance égyptienne (1)? Cette certitude, « cette confiance pleine et entière que nous avons dans l'ac- « complissement des assurances divines, nous font bravement « supporter nos interminables souffrances (2). Ceux qui nous « surprennent dans cette invariable attitude d'espoir et de foi « nous regardent comme des insensés; ils ressemblent quelque « peu à ceux qui, n'ayant jamais vu lever la semence du fro- « ment, prennent pour un fou le laboureur qui jette cette se- « mence en terre pour la faire fructifier. Mais vienne la mois- « son, et ils sont forcés de reconnaître qu'il n'y avait là d'au- « tre folie que leur incrédulité (3)...; 3° celui qui mesure les « cieux avec le pouce ne saurait accomplir les prophéties? Ce- « lui qui retient les océans dans le creux de sa main ne pour- « rait rassembler notre dispersion? Celui qui a fixé les di- « mensions de la terre serait impuissant à nous ramener de « ses extrémités? Mais qui est-ce donc qui tient ce langage, « qui émet ces présomptions en faveur de la délivrance? Ce « n'est autre que Dieu lui-même (4). Il est aussi habile à nous « sauver qu'incapable de nous abandonner (5); il connaît notre « situation, c'est lui qui l'affirme (6). »

De l'époque de la délivrance future. — « Il est deux termes « assignés à la délivrance : 1° le terme naturel, 2° le terme pé- « nitentiaire. Il est bien entendu que le second terme n'est pas « autre chose qu'une anticipation sur le premier (7). Si nous « ne prenons pas l'initiative de la Theschouba, nous subirons « notre déchéance jusqu'au bout, de manière à envelopper les « justes dans notre mauvais sort, qu'ils endurent à titre d'é- « preuve, comme cela s'est toujours pratiqué....

« Avec la hardiesse que nous lui connaissons, Saadia ne re- « cule pas devant les computs messianiques. Comme beaucoup « d'autres, il croit trouver le terme final dans la dernière ré- « vélation de Daniel (8), et voici comment : Dans le chiffre in-

(1) Michée, VII, 15.
(2) Psaumes, XXXI, 25.
(3) Psaumes, CXXVI, 5.
(4) Isaïe, XL, 12 et suiv.
(5) *Ibid.*, LIX, 1; Deutér., IV, 31.
(6) *Ibid*, XL, 17.
(7) Deutér., XXX, 1.
(8) Daniel, XII, 8 et suiv.

« déterminé du verset huit, l'auteur devine un nombre égal à « 1335, chiffre posé dans le verset douze. Quant aux deux au- « tres nombres énoncés dans la même vision, l'un de 1290, « l'autre de 2300, que de sa propre autorité Saadia réduit à la « moitié, à 1150, il les rapporte arbitrairement à deux faits « qui, à l'en croire, seraient postérieurs, celui-ci de quarante- « cinq ans, celui-là de cent quatre-vingt-cinq à la venue du Mes- « sie, laquelle reste fixée à l'an 1335. Que l'on ne s'étonne pas, « dit-il, de cette triple date assignée à la délivrance : elle a son « précédent dans l'annonce de la sortie d'Égypte, également « exprimée par trois chiffres différents, — 430, 400 et 210, « — et puis dans la prédiction relative à la fin de la captivité « de Babylone, indiquée par le double chiffre de 52 et de 70 (1).

« En ce qui concerne le terme naturel de la délivrance, ce « serait une profonde erreur que de la croire possible sans pé- « nitence aucune de notre part. Notre servitude n'étant, après « tout, que la conséquence rigoureuse de nos fautes, comment « en sortirions-nous si nous restions plongés dans l'impéni- « tence? L'auteur appuie sa thèse des deux dates messianiques « sur les textes de la Tradition (2). C'est à elle aussi qu'il rat- « tache la légende du Messie fils de Joseph, prédestiné à la « mort et désigné, selon l'auteur, dans plusieurs passages de « l'Écriture (3). Il résulte du moins de ces textes qu'aux ap- « proches de l'ère de renaissance les maux et les dangers d'Is- « raël dépasseront toutes ses épreuves antérieures, de façon à « le forcer au repentir et au retour sincère vers Dieu. »

Avénement du Messie fils de David. — « Ici l'auteur ne pré- « sente plus comme un fait entièrement certain la venue du « Messie, fils de Joseph. S'il vient, dit-il, il sera le précurseur « du vrai Messie; mais si son apparition devenait inutile, « grâce à la pénitence d'Israël, alors le Messie, fils de David,

(1) Jérémie, XXIX, 10; LII, 12; II Chron., XXXVI, 21.

(2) Talmud, Synhédrin, 98. Voy. ch. 3, § 3.

(3) Obadia, I, 21; Jérémie, XLIX, 20; III, 14; Zacharie, XII, 10, et chap. XIV; Daniel, XII, 1; Ézéchiel, XX, 35; Malachie, III, 23.

« surgirait soudainement (1). La mission du Messie une fois « remplie, Israël, réuni et ramené dans la Terre-Sainte, on « verra poindre à l'horizon le fameux *Gog* et *Magog*, dont le « portrait a été si complaisamment tracé par Ézéchiel (2). « L'auteur se préoccupe même du sort des alliés de Gog : les « uns, dit-il, subiront une mort tragique ; les autres, ralliés à « Israël, lui resteront désormais complétement soumis (3). « *Toutes ces prédictions se réaliseront à la lettre :* le temple « sera reconstruit sur le plan tracé par Ézéchiel (4), l'esprit de « Dieu se répandra sur Israël et sur toute chair (5). Mais cette « rénovation n'aura lieu qu'à la suite de la résurrection des « morts qui s'effectuera sous les auspices du Messie, fils de « Joseph, à titre de compensation de la mort qu'il aura subie « pour le salut d'Israël. Alors la prospérité et la splendeur d'Is- « raël n'auront plus d'éclipse; elles deviendront un fait perma- « nent, immuable comme la nation elle-même, spontanément « convertie au culte de Dieu, et le monde sera renouvelé (6). »

Réfutation de l'assertion d'après laquelle les prophéties se seraient accomplies sous le second temple. — « Ceux qui avan- « cent que tout s'est accompli pendant la période du second « temple raisonnent ainsi : Les promesses prophétiques, esti- « ment-ils, sont conditionnelles, et leur exécution dépend de « la conduite d'Israël. Il en serait de ces assurances comme de « celles de Moïse lui-même, dont les effets cessèrent avec la « piété d'Israël. Une partie de ces prophéties s'est donc réali- « sée sous le second temple, par le seul fait du rétablissement « de la religion et de l'autonomie nationale ; elles l'eussent été « dans leur plénitude si les péchés du peuple n'étaient venus « y mettre obstacle. — Mais cette assertion est réfutée par l'au- « teur, qui établit une différence radicale entre les promesses « de Moïse et celles des prophètes. Les premières sont effecti-

(1) Malachie, III, 1 et 2.

(2) Ézéchiel, chap. 38 et 39.

(3) *Ibid.*; Isaïe, chap. 49, 54, 60, 61 et suiv.

(4) Ézéchiel, chap. 40 et suiv.

(5) Joel, III, 1; Zephania, III, 19.

(6) Deutér., XXX, 6; Isaïe, XLV, 17; Ézéchiel, XXXVI, 26.

« vement conditionnelles (1), puisque à côté d'elles figurent des
« menaces contre Jacob coupable et perverti (2). Les dernières
« s'annoncent, au contraire, d'une manière absolue ; elles ne
« sont amoindries ni neutralisées par aucune perspective de
« châtiment. Il y a plus : le prophète n'hésite pas à les pré-
« senter fréquemment comme des faits accomplis, ou bien à
« les rattacher à des faits historiques d'une notoriété univer-
« selle, au déluge par exemple (3). Supposez même qu'elles ne
« soient pas sans condition, elles n'en sont pas moins infail-
« libles, eu égard à l'*assurance positive qu'Israël reviendra à*
« *Dieu*. Enfin, ces promesses consolantes sont exprimées avec
« cette précision, avec cette claire affirmation qui sert à an-
« noncer les miracles de la fin des temps (4). L'auteur a soin
« de corroborer son argumentation par de nouvelles preuves
« bibliques, historiques et même physiques. »

Preuves bibliques. — « 1° Tout Israël sera de nouveau
« réuni dans la Terre Sainte (5); or à la restauration du se-
« cond temple il n'en revint en tout qu'environ quarante
« mille (6). 2° Ils reviendront des îles de l'Océan (7) : nous ne
« sachions pas qu'à l'époque de la captivité de Babylone il y
« eût des israélites relégués aux îles. 3° Les nations étrangères
« rebâtiront le temple (8), mais pendant la construction du se-
« cond temple, les non-israélites, loin d'y aider, protestèrent
« de toutes leurs forces contre cette réédification (9). 4° Les
« portes de la ville sainte resteront ouvertes jour et nuit (10):
« or, nous savons qu'au dbéut du gouvernement du second
« temple, les portes restèrent fermées toute la nuit et une
« partie de la matinée (11). 5° Toutes les nations seront assu-
« jetties à Israël (12) : en fut-il ainsi sous le second temple?

(1) Deutér., VII, 12; XI, 22; XXVIII, 1.
(2) *Ibid.*, XXVIII, 15 et suiv.
(3) Isaïe, LIV, 9.
(4) Deutér., XXXII, 42 et 4[?].
(5) Ézéchiel, XXXVII, 28.
(6) Ezra, II, 64.
(7) Isaïe, XI, 11.
(8) *Ibid.*, LX, 10.
(9) Néhémie, IV, 11.
(10) Isaïe, LX, 11.
(11) Néhémie, VII, 3.
(12) Isaïe, LX, 12.

« n'est-ce pas Israël, au contraire, qui subit la suzeraineté des « Perses (1)? »

Preuves historiques. — « 1° Israël fera du feu pendant sept « ans du bois des flèches lancées par l'armée de Gog (2). — « 2° Le Nil aura son lit mis à sec en un endroit et l'Euphrate « en sept (3). — 3° La montagne des Oliviers sera fendue en « deux, et ses deux tronçons séparés par une vallée (4). — « 4° Une source jaillira dans le sanctuaire et, dans sa course, « prendra les proportions d'un large fleuve (5). — 5° Le tem- « ple sera rebâti sur le plan d'Ézéchiel : or, tous les faits énu- « mérés attendent encore leur réalisation. »

Preuves physiques ou tirées de l'expérience sensible. — « 1° Lors de la délivrance l'Éternel sera le seul Dieu (6) : — « aujourd'hui règnent partout l'erreur et l'hérésie. — 2° Is- « raël ne sera plus tributaire de personne (7) : — aujourd'hui « n'est-il pas taillable et corvéable à merci? — 3° Plus de « guerres ni de batailles dans le monde (8) : — c'est tout le « contraire aujourd'hui. — 4° La paix et la bonne harmonie « régneront même parmi les fauves (9) : — aujourd'hui ce qui « prévaut partout, c'est la violence et la force brutale. — « 5° Sodome devra être restauré (10) : — jusqu'à présent elle « n'a cessé d'être un lac salé. Ces preuves, fait observer l'au- « teur, fournies à l'appui de la délivrance future, non encore « réalisée, s'appliquent toutes aux prétentions des Nazaréens « (chrétiens), à l'exception de celles qui ont trait au début de « la période du second temple, et dont les Nazaréens reculent « la consommation jusqu'à l'an 138 (?) avant la destruction de « cet édifice. Nous leur consacrons, du reste, une réfutation « spéciale. »

Réfutation de l'interprétation chrétienne ayant pour objet les septante semaines de Daniel. — « Les septante semaines de

(1) Néhémie, IX, 36.
(2) Ézéchiel, XXXIX, 9.
(3) Isaïe, XI, 15.
(4) Zacharie, XIV, 4.
(5) Ézéchiel, XLVII, 1.
(6) Zacharie, XIV, 9.
(7) Isaïe, LXII, 8.
(8) *Ibid.*, II, 4; Michée, IV, 3.
(9) Isaïe, XI, 6.
(10) Ézéchiel, XVI, 55.

« Daniel (1), dit l'auteur, courent à partir de la captivité de « Babylone jusqu'à la fin du second temple. Les soixante-deux « semaines ou quatre cent trente-deux ans dont il est question « ensuite font tout juste la durée de ce sanctuaire, y compris « la suspension qui eut lieu au début de la construction (2). « La dernière des septante semaines s'écoulera, selon cette « prédiction, partie en paix, partie en guerre avec les nations. « Cela veut dire que les septante semaines constituent un mé- « lange de prospérités et d'adversités. C'est bien ainsi qu'on « dit vulgairement : « J'ai passé cinquante jours de noces, d'af- « faires et de maladie. » Qui ne comprend que cela signifie « cin- « quante jours dont une partie s'est passée dans les noces, une « partie dans les affaires, une autre partie encore dans la ma- « ladie? » Au bout de ces septante semaines il n'y aura plus de « pontife consacré, tel est le sens des mots « le Messie sera « retranché (3). » Ce Messie, c'est le pontife oint de l'huile « d'onction, plus d'une fois désigné sous ce nom dans le livre « de la Loi (4), mais nullement la personnalité alléguée par les « Nazaréens. Que l'on veuille bien remarquer l'expression « il sera retranché (יִכָּרֵת), » généralement employée dans l'É- « criture pour indiquer le châtiment légal. Il s'ensuit que si « l'on tient absolument à l'appliquer au Messie nazaréen « (chrétien), on est forcé d'admettre que la peine qu'il subit « est une punition juste et méritée, la peine du *Careth*.... « Constatons finalement que, d'après le texte de Daniel, cette « suppression du Messie devra coïncider, comme elle coïncide « réellement, avec la destruction du temple (5) : or, entre l'é- « poque indiquée par l'Apocalypse de Daniel et celle de l'avé- « nement du Messie nazaréen, il y a un petit intervalle de « deux cent quarante-cinq ans (?); nous sommes donc loin de « compte. Que font ses partisans pour combler cette lacune ? Ils « attribuent à la monarchie persane une durée de trois siècles

(1) Daniel, IX, 24-27.
(2) Ezra, IV, 24.
(3) Daniel, IX, 26.
(4) Lévit., IV, 3, 5 et 16.
(5) Daniel, IX, 27.

« avec dix-sept rois, tandis que l'Écriture ne lui reconnaît « que quatre princes (1). »

Appréciation.

La théorie messianique de Saadia se compose, comme on voit, de deux parties, l'une polémique, l'autre dogmatique. Comme toujours, c'est le polémiste qui triomphe en lui, qui déploie toutes ses ressources de stratégie et de savoir faire pour réfuter ses contradicteurs. Nous considérons comme péremptoire sa démonstration relative à l'impossibilité de confondre la réalité des promesses prophétiques avec cette chétive et misérable restauration du second temple; elle est réellement basée sur les textes comme sur les faits de l'Histoire-Sainte. Elle sert de fondement à toutes celles qui se sont produites successivement au sein de l'école théologique et qui ont été réunies dans un traité spécial consacré par Abravanel au même sujet (2).

La partie théorique laisse plus à désirer. L'auteur tranche la question de la personnalité du Messie dans le sens le plus étroit. Contrairement à ses propres tendances, lui qui fait ordinairement la part si large au sens figuré, il s'attache ici servilement à la lettre, prenant dans leur acception la plus matérielle les promesses métaphoriques et hyperboliques par lesquelles les prophètes annoncent la régénération d'Israël, et ces tableaux tracés par l'imagination poétique depuis Isaïe jusqu'à Zacharie deviennent à ses yeux des tableaux d'après nature. Il n'est pas étonnant que, se plaçant au milieu d'un horizon aussi borné, Saadia aperçoive peu ou point le côté humanitaire de la renaissance. Pour lui, ces grands aspects du sujet restent complétement dans l'ombre, et son messianisme se réduit au rétablissement littéral de la royauté de David et de la domination d'Israël. Ce n'est pas qu'il ait entièrement perdu de vue les données spiritualistes de la Tradition : il insiste, à son tour, sur la nécessité d'un retour sincère et parfait vers Dieu; il main-

(1) Daniel, XI, 2.

(2) Abravanel, Maschmia Yeschoua.

tient la thèse des deux époques de la délivrance, mais il ne paraît pas en avoir saisi le sens profond pas plus que les conséquences morales.

Quant aux calculs auxquels il se livre avec un certain entrain, soit pour fixer l'avénement du Messie, soit pour repousser les supputations adverses du même genre, il suffira de dire qu'elles sont en opposition flagrante avec les prescriptions traditionnelles sagement motivées, ce qui leur enlèverait toute créance, même s'ils n'étaient pas dépourvus de toute valeur comme ils le sont en réalité.

Maintenant il ne faut pas oublier que Saadia est le fondateur de l'école dogmatique, et qu'on ne saurait lui demander des formules en désaccord avec le judaïsme contemporain, avec l'esprit général et les tendances exclusives de l'époque. Nous allons voir cet esprit se modifier et s'épurer avec la marche progressive de l'école; mais pour suivre attentivement cette progression, il fallait commencer par l'exposé des idées du père de la doctrine.

§ 2. *Maïmonide.*

Pour reconstituer la théorie de Maïmonide sur le Messie et le messianisme, il importe de réunir et de souder ensemble ses enseignements disséminés dans plusieurs de ses livres. Voici d'abord le texte de son commentaire à la Mischna, sa première œuvre : — « L'époque messianique, dit-il (1), est celle où Israël recouvrera sa patrie et son autonomie. Le Messie sera « un grand roi régnant à Zion, deviendra plus célèbre que « Salomon, aura la paix avec toutes les nations qui s'empresseront de reconnaître sa suprématie fondée sur ses mérites « personnels non moins que sur ses miracles; il triomphera « d'ailleurs de tous ses ennemis et adversaires. L'Écriture est « remplie d'assurances de cette nature. Mais le règne messianique n'entraînera nul changement dans l'économie de la

(1) Commentaire à la Mischna, Synhédrin, chap. 11, Mischna 1.

« société ; point d'autre modification que la restitution à Israël de son indépendance et de sa nationalité politique. Tel « est le sens de la proposition souvent invoquée dans le Talmud. — La seule différence qu'il y ait entre la période « messianique et les temps actuels, c'est la cessation de la servitude d'Israël (1). — Il s'ensuit qu'alors comme aujourd'hui il y aura des riches et des pauvres, des forts et des « faibles ; seulement la vie matérielle sera moins exposée aux « peines et aux labeurs, à tel point qu'avec le moindre effort « on obtiendra des résultats prodigieux. C'est ce que nous révèle la Tradition lorsqu'elle avance cette assertion singulière qu'au temps du Messie la Terre-Sainte produira des « pains tout cuits et des robes de soie toutes faites (2). C'est le « pendant du dicton populaire : « Des oiseaux rôtis sont tombés dans la bouche d'un tel.... » Ainsi, le souverain bienfait « de l'avénement du Messie, c'est la fin de notre déchéance « politique et sociale, qui est un grand obstacle à l'accomplissement de beaucoup de prescriptions religieuses. Alors la « sagesse se répandra partout (3), la guerre disparaîtra, la « perfection humaine sera une vérité et nous conduira tout « droit à la vie éternelle. Le Messie sera le chef d'une dynastie qui régnera longtemps, mais il *mourra de mort naturelle* « *comme tous les humains* (4). L'extrême longévité ne se présentera plus que comme un fait normal, grâce à la suppression des peines et des soucis qui abrégent la vie. Les sages « ne professent-ils pas qu'une heureuse union est un gage de « durée ? Mais que l'on se garde bien de voir dans la délivrance « messianique l'inauguration d'une ère de délices sensuelles, « de satisfactions brutales, comme se l'imaginent les sots. Que « l'on sache bien que ce qui faisait souhaiter avec tant d'ardeur cet avénement aux prophètes et aux saints d'Israël, c'était l'espoir de jouir d'un état social, épuré, caractérisé par

(1) Talmud, Berachoth, 34, et *passim*. Voy. chap. 3, § 2.

(2) Kethouboth, 111.

(3) Isaïe, XI, 9.

(4) *Ibid.*, XLII, 4.

« la réunion des justes, par une haute direction intellectuelle « et morale, par un gouvernement éminemment spirituel, « presque divin (*et c'est dans ce sens que le Messie est qualifié « de fils de Dieu*) (1), enfin par l'observation libre, complète « de la loi de Moïse (2). »

Dans son grand ouvrage canonique, l'auteur donne de nouveaux et plus larges développements à sa thèse messianique; il s'exprime ainsi (3) : — « Il surgira un jour un roi-Messie qui « rendra à la royauté de David son éclat primitif, reconstruira « le temple saint, réunira les débris de la dispersion, rétablira « les antiques statuts, notamment les sacrifices, les années « sabbatiques, les jubilés, conformément aux dispositions de « la Loi mosaïque. Quiconque ne croit pas au Messie, ou même « se montre indifférent à son avénement, mérite l'épithète flé- « trissante de renégat de la loi et des prophètes. Car cette « époque de délivrance est formellement annoncée dans la « Thora, dans la prédiction finale du Deutéronome (4), la- « quelle contient en germe toutes les révélations prophétiques « concernant le même objet. Une autre indication du Messie « se trouve dans la prophétie de Biléam, faisant allusion à « deux libérateurs, d'abord à David qui délivrera Israël de ses « ennemis d'alentour (5), ensuite à un sauveur qui ne surgira « qu'à la fin des temps (6) pour faire justice de la race d'Ésaü « et lui demander compte de ses cruautés envers Jacob (7)..... « L'auteur cite encore à l'appui de sa thèse un autre passage « du Deutéronome concernant les villes de refuge qui devront « être augmentées de trois nouveaux asiles lors de l'extension « des limites palestiniennes (8). Or, cette prescription, n'ayant « jamais été accomplie et ne pouvant cependant rester une let- « tre morte, doit avoir sa réalisation à l'époque messianique. « Quant aux prophètes, ajoute l'auteur, il serait trop long de

(1) Psaumes, II, 7.

(2) Jérémie, XXXI, 34; Ézéchiel, XXXVI, 26.

(3) Yad ha-Hazaka, IVe partie, traité des Rois, chap. 11 et 12.

(4) Deutér. XXX, 1-9.

(5) Nombres, XXIV, 8 et 9.

(6) *Ibid.*, *v.* 14 et 17.

(7) *Ibid.*, *v.* 18 et 19. Cf. chap. Ier, § 2.

(8) Deutér., XIX, 8.

« les citer et de récapituler les assurances qu'ils nous prodi-
« guent, leurs livres en sont tout pleins.

« Ce serait une erreur que de se représenter le roi-Messie « comme un faiseur de miracles, un opérateur de prodiges « ressuscitant les morts, etc., ainsi que se le figurent les sots « au détriment de la vérité. Nous avons une preuve historique « du contraire : c'est le personnage de Ben Kuziba, reconnu « comme Messie, bien qu'à tort, par R. Akiba et quelques-uns « de ses collègues. Eh bien, ce prétendant ne fut jamais sou- « mis, que nous sachions, à l'épreuve du miracle. Donc le Mes- « sie n'est nullement appelé à en opérer.

« Un principe vrai, immuable, c'est que notre sainte Loi est « éternelle dans toutes ses parties, et qu'on ne peut rien y « ajouter ni en retrancher. Se permettre à cet égard la moin- « dre addition, soustraction ou interprétation arbitraire, en « opposition avec le sens littéral, c'est mériter les qualifications « d'imposteur, d'impie et d'épicurien (athée). Il s'ensuit que « si jamais il apparaît un roi issu de la maison de David, as- « sidu à l'étude de la Loi, jaloux de remplir les commande- « ments religieux, fidèle à la loi écrite et à la loi orale, sem- « blable à David, fondateur de sa dynastie, capable de diriger « Israël dans cette voie de salut, habile à sauvegarder la reli- « gion et à combattre pour l'amour de Dieu, ce roi aura des « droits au titre de Messie. Que si à ses qualités personnelles « il joint le succès dans ses entreprises, s'il triomphe des autres « nations, restaure le sanctuaire, réunit la dispersion d'Israël, « alors de Messie putatif il devient Messie réel. (1) (Mais si ce « roi échouait dans sa mission ou s'il tombait dans la guerre, « ce serait une preuve qu'il n'est pas le vrai Messie, mais seu- « lement un digne descendant de la maison davidique, un « personnage suscité par Dieu pour éprouver la foi de son « peuple (2). *Quant à ce prétendu Messie qui fut condamné à* « *une mort juridique*, nous le trouvons également annoncé

(1) Le passage entre parenthèses qui suit a été retranché dans un grand nombre d'éditions.
(2) Daniel, XI, 35.

« dans l'Apocalypse de Daniel (1). Ce n'est pas sans dessein « qu'il y est fait mention de *piége* (2); funeste piége, en effet, « que celui qui, au lieu de conduire à la régénération, à la « restauration morale et religieuse, aboutit à la dispersion, à « la ruine du peuple de Dieu, à l'abrogation de la Loi de Moïse « remplacée par un culte imaginaire! Mais les décrets de Dieu « sont impénétrables (3)..... et nous devons considérer ce faux « Messie, aussi bien que l'autre (Mahomet) qui lui a succédé, « comme destinés l'un et l'autre à *aplanir la voie au vrai et* « *futur Messie.*)

« La mission du roi-Messie est de *façonner l'humanité au* « *culte unitaire* (4). (5) (Comment cette mission d'apôtre se réa- « lisera-t-elle? Voici : Il est de fait que la notion d'un Messie « s'est propagée d'une extrémité du monde à l'autre, grâce à « la diffusion de notre Bible et de notre religion. Cette notion « est devenue familière aux incirconcis de chair et d'esprit, et « l'on se préoccupe partout des contradictions de notre Loi « avec les pratiques des autres peuples. Cette étude compara- « tive aboutit à des appréciations diverses : les uns accordent « à nos lois cérémonielles le caractère d'une institution posi- « tive, mais temporaire et depuis longtemps abrogée ; les autres « prétendent y voir autant de symboles qui ne s'imposent pas « à la pratique; ils insinuent que c'était précisément la tâche « de leur Messie de dégager la pensée, la quintessence, de « cette forme surannée. Eh bien, par son glorieux avénement, « le Messie dissipera ces erreurs, et alors tout le monde com- « prendra qu'il était dans le faux, que notre Loi n'est ni tem- « poraire ni symbolique, mais réelle et éternelle.)

« Que l'on ne se figure pas non plus l'époque messianique « grosse de bouleversements dans l'ordre naturel, de change- « ments dans les conditions physiques du globe. C'est une « profonde erreur. L'ordre des choses continuera comme par

(1) Daniel, *v*. 14.

(2) *Ibid.*, *v*. 14, 19, 33, 34 et 35.

(3) Isaïe, LV, 8.

(4) Zephania, III, 9.

(5) Encore un passage supprimé dans les mêmes éditions.

« le passé. C'est donc *allégoriquement* qu'il convient d'interpréter les prédictions des prophètes au sujet de l'union et de « la bonne entente qui régneront alors entre les bêtes fauves « et les animaux domestiques (1). C'est une simple allusion à « la paix qui existera en ces temps bienheureux entre Israël « et les autres peuples, souvent comparés aux loups et aux « tigres. Cela veut dire que les non-israélites, rendant hommage à la vérité, s'abstiendront de tout acte de violence et, « de plus, adopteront nos prescriptions alimentaires (2). En « thèse générale, *il faut prendre au figuré tous les passages* « *prophétiques qui s'appliquent au Messie*, avec la réserve que « nous n'aurons la clef de ce langage figuré que lorsque le « Messie sera venu.

« Un autre principe de nos sages, c'est qu'il n'y a d'autre « différence entre l'état actuel et l'état messianique que l'émancipation complète d'Israël. Voici comment les choses se passeront, d'après les textes prophétiques : L'ère messianique « sera inaugurée par la guerre contre Gog et Magog, laquelle « sera précédée de l'apparition du prophète Élie, chargé de « ramener Israël dans la bonne voie et de le préparer à ses « nouvelles destinées (3). La mission de ce précurseur est essentiellement une mission de paix et de concorde (4). A vrai « dire, nous ne possédons pas de données précises sur ces « faits de l'avenir ; ils restent à l'état de mystère jusqu'au moment même de leur accomplissement, n'étant l'objet d'aucune indication claire ni dans les prophètes ni dans la Tradition, et ne reposant que sur l'interprétation des textes, « c'est-à-dire sur la base mobile de la discussion. Il est donc « de notre devoir de déclarer que l'ordre dans lequel se suivront ces graves événements, de même que les points de « détail de la palingénésie, n'ont rien d'*un article de foi*. Il est « prudent dès lors de s'abstenir de longues élucubrations sur « les phénomènes du messianisme, cette matière n'impliquant

(1) Isaïe, XI, 6.
(2) *Ibid.*, v. 7.
(3) Malachie, III, 23.
(4) *Ibid.* Cf. Edouioth, chap. 8, fin.

« ni la crainte ni l'amour de Dieu. C'est pour ce motif que nos
« maîtres jugèrent à propos de frapper d'interdiction les calculs et computs ayant pour objet la délivrance future (1).
« Croire et espérer, voilà notre règle de conduite.

« Si, de leur vivant, nos sages ont ardemment désiré voir
« de leurs yeux la venue du Messie, ce n'était certes ni pour
« s'emparer de la domination universelle, ni pour régenter
« les autres peuples, ni pour être courtisés par d'anciens ennemis, moins encore en vue de se livrer à la satisfaction de
« leurs appétits. Ce qu'ils voulaient, c'était de pouvoir se livrer
« tout entiers, sans préoccupation aucune, à l'étude de la Loi,
« de ne plus être dérangés ni troublés dans leurs aspirations à
« la vie éternelle. Cependant, en fin de compte, le cycle messianique se distinguera par une prospérité matérielle et morale sans nuages : plus de famine, plus de guerre, plus de
« jalousie ni dissension parmi les hommes. Grâce à l'abondance et à la facile acquisition de tous les biens temporels,
« les hommes pourront s'occuper presque exclusivement de
« l'adoration et de la connaissance de Dieu. Il faut renoncer
« d'ailleurs à toute comparaison entre les sages de nos jours et
« ceux de cette époque bénie ; alors les plus profonds mystères
« de la religion cesseront d'être un secret même pour le vulgaire, et la théodicée s'avancera enseignes déployées (2). »

Maïmonide traite encore le même sujet dans un écrit spécial intitulé : *Lettre adressée aux Israélites du sud* (3), mais à un point de vue plutôt polémique que théorique. Il s'y propose principalement pour but de démontrer que le Messie n'est pas encore venu et de combattre les assertions des sectateurs de l'islamisme ; mais nous n'y avons découvert aucun aperçu nouveau sur le messianisme proprement dit. Le seul point à noter, c'est le blâme qu'il inflige à Saadia pour s'être livré, en dépit de la défense traditionnelle, aux calculs que nous avons cités (4). Il l'excuse néanmoins, en rejetant la faute sur les tendances

(1) Talmud, Synhédrin, 97.
(2) Isaïe, XI, 9.
(3) אגרת תימן
(4) Voy. même chapitre, § 1.

fâcheuses de ses contemporains, très-friands, à ce qu'il paraît, de computs messianiques; comme chef d'école, Saadia se serait cru obligé à donner quelque satisfaction à cette démangeaison. Ce qui est curieux, c'est qu'après avoir exprimé ce blâme, Maïmonide cède lui-même à la tentation, fait aussi son petit calcul, apporte aussi sa pierre à la chronologie messianique : c'est l'an 4976, ère de la création, que devrait avoir lieu, selon lui, sinon l'avénement du Messie en personne, du moins la renaissance de la prophétie.

APPRÉCIATION DE LA THÉORIE MESSIANIQUE DE MAÏMONIDE.

Nous devons signaler tout d'abord une lacune dans le messianisme du grand docteur : il garde un silence absolu sur l'époque ou, pour mieux dire, les époques messianiques que nous avons vues jouer un rôle important dans la doctrine de la Tradition et même dans l'exposé de Saadia. Il s'agit de ces dates morales que nous avons essayé de mettre en lumière et qui correspondent à des faits sociaux et humanitaires, à la pénitence, au sincère retour vers Dieu, enfin à la perfectibilité certaine des mœurs comme des croyances. L'auteur s'en réfère peut-être à son traité spécial de la *Theschouba* (1), auquel il renvoie effectivement pour tout ce qui concerne les rapports de la délivrance avec l'amélioration de conduite. Envisagé en lui-même, le messianisme de Maïmonide procède de celui de Saadia : comme le chef de l'école dogmatique, il prend le Messie dans son acception la plus personnelle, la plus littérale; il voit, il salue en lui le restaurateur fidèle du mosaïsme, restituant le culte dans son intégrité primitive, reconstruisant le temple, rétablissant les sacrifices, les lois territoriales, régnant aussi par le glaive, du moins à son début, où il sera obligé de repousser les agressions des ennemis d'Israël. Mais, à part cette identité de doctrine sur la personnalité du Messie, la thèse

(1) Yad Hazaka, Ire partie.

de Maïmonide est en grand progrès sur celle de son prédécesseur. S'il n'ose pas aller jusqu'au messianisme impersonnel, il proteste énergiquement contre les superstitions et les préjugés populaires, confondant l'ère messianique avec le triomphe des jouissances matérielles et n'y voyant que la revanche d'Israël. Il rentre en pleine donnée mosaïque et prophétique par sa manière d'envisager l'état messianique, en nous le présentant comme exempt des peines et des soucis de la vie, dégagé des labeurs pénibles et des préoccupations de la misère, lorsque la matière domptée, asservie, laissera l'esprit prendre librement son essor, s'élever sans effort vers les régions du vrai et du beau. Ce n'est pas autre chose que la confirmation du principe de la rémunération posé par Moïse, le temporel servant de marchepied au spirituel.

Le côté humanitaire n'a pas échappé non plus à la sagacité de l'illustre théologien ; il le constate, il le signale par un de ces mots profonds qui valent tout un système. C'est quand il définit la mission du Messie — *le façonnement de l'humanité au culte unitaire.* — On ne saurait mieux dire : c'est là le vrai but, voilà le *desideratum* de cette palingénésie tout à la fois nationale et universelle, et nous sommes ainsi ramenés à la grande conception messianique, indépendante de la question personnelle.

Nous terminons cette appréciation de l'exposé des idées de Maïmonide sur le messianisme par une objection contre son thème sur les allégories des prophètes. On peut lui reprocher, ce nous semble, une sorte d'inconséquence avec lui-même : d'un côté, il reconnaît le sens allégorique des prophéties ; il dit carrément qu'il faut prendre au figuré ce qu'elles nous annoncent du Messie, appliquant lui-même cette règle aux passages où il est question de paix entre les bêtes fauves et les animaux domestiques ; de l'autre, il prétend limiter le domaine de la fiction et dire à la raison, comme Dieu à la mer : « Tu viendras jusqu'ici et tu n'iras pas plus loin (1). » N'est ce pas là une ligne

(1) Job, XXXVIII, 11.

purement imaginaire? Est-il facile de fixer la limite où finit la vérité, où commence l'hérésie? S'il est incontestable et incontesté que tous les prophètes ont parlé la langue métaphorique, est-il bien sûr que la résurrection du trône de David, le rétablissement de l'ancien culte, et notamment des sacrifices, ne soient pas des figures? Est-il interdit d'y voir le double symbole de l'autonomie politique, personnifiée dans David, et de la suprématie religieuse réservée à Israël et à son principe? Ne serait-on pas d'autant plus fondé de comprendre ainsi la restauration du culte officiel, que dans la prédiction qui est regardée par Maïmonide lui-même comme la révélation mère du messianisme, Moïse ne fait mention ni d'un Messie personnel ni d'une restauration cérémonielle? Graves questions qu'il est plus facile de poser que de trancher, mais que la nouvelle théologie ne doit ni ne peut passer sous silence. S'il en est qui craignent que la solution de ce problème n'aboutissent à l'amoindrissement ou à la suppression du dogme, ils se méprennent étrangement. Nous l'avons dit et nous ne saurions trop le répéter : pourvu que l'identité d'Israël et sa haute mission sacerdotale soient sauvegardées, la réalité du messianisme est assurée.

En résumé, Maïmonide semble avoir entrepris la tâche d'identifier ensemble les deux courants messianiques, le messie temporel et personnel avec le messianisme spirituel, en les maintenant en équilibre. Est-ce le dernier mot du dogme? Nous ne l'affirmerions pas..... en présence de l'opinion d'Albou qu'il nous reste encore à faire connaître.

§ 3. *Albou.*

« La croyance au Messie, dit Albou sous forme de préambule (1), est obligatoire pour tous ceux qui adhèrent à la
« Loi de Moïse, ainsi que nous l'avons établi dans notre livre
« premier (2). L'Écriture ne nous impose-t-elle pas l'obligation

(1) Ikarim, IVe partie, chap. 42.

(2) Ikarim, Ire partie, chap. 13.

« de croire aux paroles de nos prophètes (1) ? Or, tous les pro-
« phètes annoncent la venue du Messie ; donc, rejeter cette
« croyance serait nier la parole prophétique et, par suite, vio-
« ler un commandement positif de la Loi. — Cependant l'au-
« teur a soin d'ajouter que : — cette croyance ne s'impose pas
« à nous avec la rigueur d'un dogme fondamental ; elle ne
« constitue pas un de ces principes-racines dont l'ébranlement
« entraîne la ruine de l'édifice religieux. Il n'en est pas de
« cette croyance comme par exemple du principe des peines et
« des récompenses qui oblige la foi des sectateurs de n'importe
« quelle religion, qu'on ne saurait remettre en question sans
« se rendre coupable d'apostasie. L'auteur renvoie de nouveau
« au thème développé par lui au commencement du traité, à
« savoir que la croyance au Messie n'est pas un dogme pro-
« prement dit, mais tout au plus un article de foi pour les sec-
« tateurs du mosaïsme. Citant encore une fois l'assertion émise
« par R. Hillel (2) et un autre passage talmudique où l'on dis-
« cute l'éventualité du retour des dix tribus (3). Albou en con-
« clut qu'il y a au moins doute sur la véritable interprétation
« des prophéties, qui pourraient bien se rapporter à des évé-
« nements qui ne sont plus à s'accomplir. A l'appui de cette
« thèse, il invoque le témoignage de plusieurs textes d'Isaïe,
« d'Ézéchiel et de Daniel qu'il ne serait pas impossible d'appli-
« quer à des hommes et à des choses du second temple, à Zo-
« robabel, à Néhémie, à la période hasmonéenne, aux rois de
« cette dynastie qui avaient acquis de si grandes richesses (4),
« à la restauration du temple sous Hérode, aux ordres donnés
« par les rois de Perse d'aider les israélites par de larges sub-
« ventions relativement à la reconstruction de la ville et du
« temple (5).

« A ce propos, l'auteur cite un théologien (R. Haïm Gali-
« papa) qui se permit d'ériger ce genre d'interprétation en

(1) Deutér., XVIII, 15.
(2) Talmud, Synhédrin, 97.
(3) Talmud, Synhédrin, 113.
(4) Talmud, Kidouschin, 66.
(5) Isaïe, LIV, 12 ; LX, 17 ; LXVI, 20 et 24 ; Ezra, I, 4 ; Daniel, VI, 9, 18 et 25 ; Zacharie, IX, 9 ; Malachie, III, 3 ; Talmud, Synhédrin, *u. s.*

« système, en appliquant toutes les promesses prophétiques à « l'histoire du second temple, et en soutenant l'opinion que la « croyance au Messie n'a pas ses fondements dans l'Écriture, « qu'elle est purement traditionnelle, transmise d'âge en âge « depuis Moïse, et ainsi arrivée jusqu'à nous. Il finit cepen- « dant par le rejet de cette assertion. Si la croyance au Messie, « fait-il remarquer avec raison, n'avait pas ses racines dans la « Bible, la Tradition seule ne saurait lui servir de base solide. « Heureusement nous avons des textes clairs, précis, formels, « qu'il n'est pas possible d'expliquer autrement que dans le « sens d'un avenir non encore réalisé. Il en est trois notam- « ment que l'on peut considérer comme péremptoires : c'est « d'abord la prophétie de Biléam (1), puis deux passages d'I- « saïe (2); ces deux derniers proclament bien haut l'impéris- « sabilité d'Israël en le comparant à une terre et à un ciel nou- « veaux, à l'exclusion de tous les autres peuples. Qu'est-il ad- « venu de ceux-ci? Ou bien, absorbés par de nouvelles races, « ils ont perdu leur nom, ou ils ont gardé leur nom, mais rien « que leur nom, témoin l'Égypte, qui n'a conservé le moindre « vestige de son individualité. Une autre explication de cette « comparaison d'Israël avec les planètes serait la suivante : « L'Écriture veut en induire à l'existence d'êtres qui, tout en « ayant eu un commencement, pourraient bien jouir d'une du- « rée sans fin, et l'on tient à rendre le fait sensible par l'exem- « ple des sphères. Puisque le ciel et la terre, quoique créés, « sont toujours debout devant Dieu, pourquoi n'en sera-t-il « pas de même d'Israël (3)? Une autre preuve encore du non- « accomplissement des prophéties résulte du plan de la recon- « struction du temple tracé par Ézéchiel, lequel plan ne fut « exécuté qu'en partie lors de la réédification entreprise par « Ezra et par Néhémie (4), et, par conséquent, attend encore « sa réalisation. Il y a aussi un texte des lamentations (5) où « l'on parle du châtiment d'Édom, de la fin de l'exil de Zion,

(1) Nombres, XXIV, 17.
(2) Isaïe, LIV, 9; LXVI, 22.
(3) Cf. *Guide*, II[e] partie, chap. 29.
(4) Talmud, Menahoth, 45.
(5) Treni, IV, 21 et 22.

« mais d'une fin définitive *qui ne sera plus suivie d'aucune « dispersion*. Qu'est-ce qu'on entend par Édom? C'est, on le « sait bien, le monde romain qui est appelé de ce nom, parce « que les premiers néophytes de la nouvelle religion furent les « Édomites, qui habitaient alors la région limitrophe de la Pa- « lestine. Or ceci constitue une promesse qui n'est certes pas « accomplie, puisque notre dispersion dure toujours. En der- « nier lieu, nous avons la prédiction finale de Malachie nous an- « nonçant la venue du prophète Élie la veille du grand et re- « doutable jour. Le prophète Élie est-il venu? Non; donc il « doit venir. »

Appréciation. — La théorie messianique d'Albou est bien incomplète : on dirait que des nombreux éléments qui entrent dans la formation du dogme il n'a entrevu qu'un seul, sa discussion roulant tout entière sur la question de savoir si le Messie est réellement encore à venir. Même sur ce point particulier, il ajoute peu à la démonstration de Saadia, qui a plus d'ampleur que la sienne. On est étonné de le voir garder, sur tout ce qui concerne la nature et les conditions du messianisme, une réserve peu conforme à sa manière large de traiter les questions les plus ardues de la dogmatique. Nous ne pouvons l'attribuer, cette réserve, qu'aux doutes et aux incertitudes qu'il éprouve par rapport à l'essence du dogme et que trahit la formule ambiguë qui lui sert d'expression. Pour lui, « la croyance au Messie est en même temps obligatoire et non obligatoire ; c'est un article de foi et ce n'en est pas un. » Il est difficile d'élever une bâtisse solide sur une base aussi mouvante. Mais si la thèse d'Albou n'est guère satisfaisante pour les partisans de l'orthodoxie sévère et de la foi rigoureuse, elle n'est ni sans intérêt ni sans enseignement pour l'historien du dogme. Cette attitude incertaine, embarrassée, de l'un des derniers et grands représentants de l'école, cette formule équivoque qui tranche si vivement avec les affirmations absolues de Saadia et de Maïmonide, ne sont-elles pas l'indice d'une modification doctrinale qui, pour la première fois, s'affirme officiellement, bien qu'avec une grande timidité? Ne serait-ce pas une

protestation indirecte dirigée contre le messianisme par trop littéral des premiers chefs de l'école? N'est-on pas autorisé à y voir comme le point de départ d'une évolution dogmatique dans le sens du messianisme immatériel et impersonnel? L'école théologique vient-elle, par l'un de ses organes les plus récents, quitter le courant populaire pour suivre cet autre, également biblique et traditionnel, d'une renaissance à la fois israélite et humanitaire? On peut d'autant mieux le supposer que ce ne serait pas la première fois qu'Albou s'écarte du dogmatisme scolaire de Saadia et de Maïmonide (1).

Quoi qu'il en soit de cette imputation, ce qui est certain, et ce sera aussi la conclusion de ce long exposé, c'est que les deux courants messianiques se perpétuent à travers les trois cycles, que le Messie et le messianisme sont deux faits distincts, que ce dernier a son existence propre, indépendante de la réalité du premier, qu'il émane de la conception d'un *peuple-Messie*, incontestablement supérieure à celle de l'*homme-Messie*, qu'il a d'indestructibles racines dans la Thora de Moïse, germant et se développant au milieu des douleurs et des épreuves nationales, appelé à des destinées que la foi et les tendances modernes de l'humanité nous annoncent aussi brillantes que certaines. « Laissez-nous vous suivre, diront les nations à Israël, car nous avons appris que Dieu est avec vous (2). »

CHAPITRE V. — Le Messie et le messianisme dans leurs rapports avec le christianisme.

Nous venons de voir les principaux organes de l'école dogmatique traiter l'importante question de savoir si l'avénement du Messie est un fait accompli ou à l'état d'éventualité. Et

(1) Voy. notre Théodicée, troisième dogme, et notre Révélation, neuvième dogme.
(2) Zacharie, VIII, 22.

comme c'est là le litige entre le messianisme israélite et le messianisme chrétien, il est de notre devoir de compléter cet exposé par un coup d'œil jeté sur ce dernier, de nous livrer à l'étude comparative de la croyance au Messie à venir avec la foi au Messie venu. Nous répéterons ici la déclaration déjà faite à propos du monothéisme (1); nous ne pouvons pas abandonner le terrain quand il a l'air de se transformer en champ de bataille. Sans chercher la polémique religieuse, il ne nous convient pas de la fuir quand elle se dresse devant nous. Notre seul devoir en pareille conjoncture, c'est de combattre avec des armes loyales et courtoises, et nous n'avons certes pas la pensée de nous soustraire à cette obligation.

§ 1er. *Points de ressemblance entre le messianisme israélite et le messianisme chrétien.*

Pour comparer ensemble deux principes, il importe de noter soigneusement leurs points de ressemblance et de dissemblance. C'est ce que nous allons faire pour les deux messianismes, en commençant par leurs points de contact.

En cherchant à préciser le moment où la croyance messianique, devenue un fait populaire, tombe dans le domaine public, nous avons trouvé que c'était à l'époque de la chute de la dynastie hasmonéenne et de son remplacement par l'intrusion des Hérode, alors que l'horizon politique allait en s'assombrissant et que l'espoir d'une restauration nationale diminuait dans la même proportion (2). Une situation aussi désespérée ne pouvant avoir son dénoûment que dans les manifestations de l'ordre surnaturel, on comprend que la première forme du messianisme chrétien devait se modeler sur les espérances et sur les aspirations des masses, c'est-à-dire se faire essentiellement israélite. Cela ressort d'ailleurs avec évidence des documents originaux du christianisme, du témoignage des Évangiles.

(1) Voy. notre Théodicée, p. 190.

(2) Voy. chap. III, § 2.

Le Messie, fils de David. — Le premier point de cette identité de doctrine se trouve dans l'affirmation chrétienne du messie personnel et charnel, descendant de la lignée de David. C'est ainsi que la généalogie de cette maison royale est refaite au profit du fils de Marie (1) ; c'est ainsi que le peuple de Jérusalem court après le Sauveur en l'appelant fils de David (2) ; c'est ainsi que l'on invoque le nom de Beth-Lehem, berceau du chef de la dynastie (3). Ce qui prouve que l'origine davidique était, dans le principe, regardé comme une condition *sine qua non* du personnage messianique, c'est qu'elle va s'effaçant dans le quatrième Évangile, lequel serait, au point de vue de l'exégèse moderne, une œuvre de réaction contre la première forme développée dans les trois *synoptiques*, appelés aussi *somatiques* (corporels). Ni la généalogie, ni l'exaltation du fils de David ne figurent dans l'Évangile selon Jean (4).

Morale évangélique ; discours de la montagne. — La première expression de la morale évangélique contenue dans le fameux discours de la montagne est évidemment biblique et prophétique. C'est en grande partie une amplification tantôt ingénieuse, tantôt exagérée dans le sens essénien, de la morale et de l'Écriture. Que vient-il prêcher ? La justice, la pureté des mœurs, l'amour du prochain, le pardon des injures, la sainteté de la prière, la confiance en Dieu, l'humilité, la charité, tous ces devoirs, toutes ces obligations enseignées bien longtemps avant lui et par les prophètes et par les pères de la Synagogue durant la période du second temple. Identiques au fond, les deux morales se distinguent par la forme, qui prend dans la bouche du nouveau maître une onction et une douceur bien faites pour les rajeunir. Encore cette forme, nous l'avons dit, est-elle empruntée en partie à l'essénianisme, que le nouveau prédicateur sut vulgariser et rendre populaire.

(1) Math., I, 1-17; Luc, III, 23-35.
(2) Math., XXI, 9; Marc, X, 48; XI, 10; Luc, XVIII, 28 et 29.
(3) Math., II, 1-6.
(4) La seule fois qu'il en fait mention, — Jean, VII, 42, — c'est effectivement dans un sens improbateur.

Culte; suprématie du culte intérieur sur le culte extérieur. — Par la proclamation solennelle et répétée de la supériorité de la piété du cœur et de l'âme sur les pratiques routinières, accomplies sans intelligence, le dogme évangélique se rattache étroitement à la tradition du grand prophétisme. Nous pensons que personne ne contestera à ce dernier l'initiative de cette réforme qui jaillit comme d'une source vive de leurs exhortations habituelles, qui est le but suprême de leur prédication quatre fois séculaire, depuis Samuël jusqu'à Malachie (1).

Résurrection et rémunération future. — Se donnant comme successeur de Moïse et des prophètes, le fondateur de la nouvelle religion devait à son tour corroborer la mission dont il se disait chargé par des promesses de bonheur, de félicité, de béatitude, en un mot par le prestige d'une rémunération. Dans la leçon précédente nous avons eu l'occasion de mettre en lumière l'importance du principe, la place qu'il occupe dans la Loi et dans les prophètes. Jamais envoyé divin ou se disant tel n'a négligé cette sanction nécessaire, sans laquelle le champ sacré de la piété et de la vertu fait l'effet d'un terrain que l'on ensemence toujours, mais où l'on ne récolte jamais. Venant à la suite de la Bible, qui s'appuie sur la rémunération terrestre mais spirituelle (2), et à la suite immédiate de la Tradition qui fait passer la croyance à la rémunération future de l'arrière à l'avant, le Messie chrétien, adoptant la dernière thèse, mais en la poussant à ses conséquences extrêmes, ne se préoccupe plus que des récompenses futures; il s'empare même de la forme par laquelle s'est traduite cette transformation dogmatique, c'est-à-dire de la résurrection corporelle, dernier mot de l'Évangile, celui qui met le plus en évidence et l'origine et la formation du christianisme.

Rédemption. — Nous avons pu nous convaincre que la Rédemption est loin d'être une idée tout à fait étrangère à la Bible ou à la Tradition. Elle a son expression première dans

(1) Voy. notre Révélation, p. 97, 98.

(2) Voy. onzième dogme, chap. Ier.

l'évocation, si fréquente dans l'Écriture, du souvenir des patriarches protégeant et sauvegardant l'intégrité d'Israël dans les situations les plus critiques (1) ; puis nous l'avons trouvée formulée de la façon la plus énergique dans le chapitre cinquante-trois d'Isaïe. Soit qu'on l'applique au juste individuellement, soit qu'on l'attribue au peuple de Dieu pris collectivement, la rédemption y figure comme un fait positif. Il s'agit clairement d'un homme ou d'un peuple d'élite qui souffre, qui pâtit pour les fautes d'autrui, portant le fardeau des crimes du public, faisant sortir de ses plaies le baume qui doit guérir la société. Nous savons, d'un autre côté, que la Tradition ne se fait point faute de nous montrer le juste servant, par ses souffrances ou par sa mort, de victime expiatoire des péchés de ses contemporains, sans parler de la légende qui se rapporte directement au susdit texte d'Isaïe (2).

Sur tous les points indiqués, le christianisme procède du judaïsme comme la conséquence découle de son principe.

§ 2. *Points de dissemblance entre le messianisme israélite et le messianisme chrétien.*

A bien considérer les choses, les points de dissemblance entre le messianisme israélite et le messianisme chrétien consistent moins dans l'affirmation de principes nouveaux que dans une interprétation nouvelle de l'ancienne doctrine, interprétation forcée, poussée à outrance, tendant, jusqu'à les briser, les ressorts du judaïsme. C'est ce que nous allons essayer de démontrer par le simple examen de ces différences.

Divinité du Messie. — Le point essentiel, radical, qui devait creuser un abîme entre le judaïsme et le christianisme, c'est la déification du Messie. Accepter cette métamorphose eût été de la part du premier un véritable acte de suicide. Israël ne peut vivre et respirer que dans l'atmosphère du mono-

(1) Lévit., XXVI, 42, et *passim*.

(2) Talmud, Synhédrin, 90; voy. ch. 3, § 1; Moed Katan, 28, et Talmud, *passim*. Voy. aussi plus haut, p. 432-33.

théisme ; toute autre lui est mortelle. Il l'a toujours entendu ainsi, et cette conviction est chez lui tellement profonde qu'on la retrouve aujourd'hui aussi vivace, aussi fraîche que le jour où Moïse la burina dans le texte du Schema. Nous n'avons pas à décrire ici les phases de la lutte provoquée entre les deux principes par l'apothéose du Messie ; ce que notre sujet comporte à cet égard, nous croyons l'avoir dit dans notre leçon sur le monothéisme (1). Mais il importe de constater que cette déviation de la loi fondamentale, que cette altération du principe mosaïque, qui devait aboutir en dépit d'elle-même au renversement de la Loi et des prophètes, dont on ne cessait pourtant d'invoquer le témoignage, ne se sont pas accomplies soudainement, au grand jour, *coram populo*. Le nouveau Messie ne laisse pas de faire profession publique de monothéisme ; il l'affirme au début, il le confesse même à la fin de sa carrière apostolique (2), à la face de Satan comme en présence des Pharisiens. Les Évangiles commencent par le représenter comme Messie, fils de David, ou comme fils de l'homme (qualification empruntée au prophète Ézéchiel et à la Tradition — בר נש — — בן אדם), ou enfin comme prophète. La déification se fait pour ainsi dire, subrepticement, par une sorte de subtilité exégétique. « De qui le Messie est-il fils ? » se met-il à demander aux Pharisiens. « De David », répondent-ils. « Comment peut-il être fils de David, puisque David l'appelle mon maître (3) ? » Même à l'heure dernière, au moment suprême, lorsqu'il comparaît devant le synédrin pour répondre à l'accusation de lèse-majesté divine, la déclaration de la divinité du Messie n'est dans sa bouche ni franche ni catégorique. « C'est vous qui le dites », répond-il à ceux qui l'interrogent (4). — Cela prouve,

(1) Voy. notre Théodicée, p. 189-196.

(2) Math., IV, 10 ; Marc, XII, 19. A propos de cette dernière citation il est à remarquer que, tandis que Marc met dans la bouche du Christ la double profession de foi de l'unité et de l'amour de Dieu, les deux autres Évangiles (Math., XXII, 37, et Luc, X, 27) ne font mention que de la seconde.

(3) Math., XXII, 41-46 ; Marc, XXII, 35-37 ; Luc, XX, 41-44.

(4) Math., XXVI, 64 ; Luc, XXII, 70. Seul, Marc lui fait dire : « Je le suis. » Marc, XIV, 62.

ce nous semble, que le Christ et ses adhérents ne se faisaient pas illusion sur la nature de l'atteinte qu'ils portaient à la Loi et de la violence qu'ils faisaient à la lettre comme à l'esprit de l'Écriture sainte. De là ces hésitations, cette obscurité de langage, cette ambiguïté des termes dont on se sert pour miner les bases du monothéisme, auquel on rend d'abord un éclatant hommage.

Le Messie-rédempteur. — Nous avons indiqué les origines bibliques de l'idée de rédemption, les fortes racines par lesquelles elle plonge dans l'Écriture et dans la Tradition. Mais ce qui appartient en propre au christianisme, c'est la nouvelle et large application qu'il en fait, cette conception d'un Messie-rédempteur venant racheter tous les crimes du passé, et par le seul fait de son avénement, délivrer, innocenter toutes les générations mortes. Ici l'exagération saute aux yeux : au point de vue de l'ancienne doctrine, la rédemption est loin de former un remède absolu ; elle ne produit ses effets que tout autant qu'elle est accompagnée de l'effort personnel, de la pénitence, du repentir, de l'amélioration intellectuelle et morale réalisée par chacun de nous. En traitant du principe de la solidarité (1), nous avons démontré que, si les souffrances et la mort du juste sont réputées sacrifice expiatoire vis-à-vis des méchants, c'est bien à la condition que les méchants le comprennent, qu'ils sentent, qu'ils reconnaissent que c'était à eux à subir la peine, qu'ils y puisent la conviction qu'ils ont été épargnés grâce à la double influence de l'indulgence divine unie à l'abnégation du juste. Mais la rédemption quand même, la rédemption qui n'exciterait pas le pécheur à l'amendement, à la conversion, la rédemption qui tient du destin sans réagir sur notre conduite, la rédemption fondée sur une sorte de solidarité aveugle, en opposition flagrante avec la responsabilité individuelle, formellement repoussée, ainsi que nous l'avons vu, par le prophète Ézéchiel (2), cette rédemption-là n'est-elle

(1) Voy. onzième dogme, chap. V, § 2.
(2) Ézéchiel, XVIII, 2-4 ; XXXIII, 12-19 ; voy. onzième dogme, *u. s.*

pas une conception forcée, contre nature, véritable excroissance logique ? Comment rachèterait-elle les morts, les morts qui ne sont plus amendables, à défaut du lien rompu, brisé à jamais, qui doit unir la solidarité collective à la responsabilité personnelle ? La rédemption enseignée par les apôtres, et notamment par le grand docteur qui en développe magistralement la théorie (1), n'aboutit-elle pas à une espèce de communisme moral, non moins dangereux que le communisme social ? Elle fut adoptée comme une conséquence logique du nouveau principe de la divinité du Messie, et le Messie-rédempteur n'est autre chose que le produit du Messie-Dieu. Ce qu'un simple juste peut obtenir pour son entourage, ce que le peuple de Dieu est en mesure de réaliser au profit du monde dévoyé, un Dieu-Sauveur, se disait-on, doit l'obtenir bien plus sûrement pour toutes les générations, présentes et passées.

Royaume du ciel. — A son tour, le royaume du ciel est une émanation du dogme de la rémunération future poussé à l'extrême. Nous n'avons qu'à suivre la marche du dogme pour le comprendre. L'Écriture nous a enseigné une rémunération double temporelle et spirituelle, s'accomplissant sur cette terre, consistant dans la satisfaction des intérêts matériels, nécessaire à la réalisation de la perfectibilité religieuse et morale, sans préjudice d'une récompense future, restée l'objet d'une tradition constante. Puis sont venus les chefs et représentants du second cycle s'emparer de cette tradition, la faire passer au premier plan, et revendiquer la suprématie pour la rémunération future. Au moment de l'avénement du christianisme, cette évolution dogmatique était un fait accompli. Ce dernier n'a donc fait que se l'approprier, mais en la marquant à son empreinte, comme doit le faire tout grand et sérieux réformateur. Comment s'y prend-il ? Il pousse la transformation opérée par ses devanciers jusqu'à ses conséquences les plus éloignées. Ne se contentant plus de la priorité conquise par la rémunération future sur la rémunération terrestre, il va jusqu'à sacrifier

(1) Epist. ad Rom., chap. 5 et 8.

celle-ci à celle-là et substituer littéralement la première à la dernière. Avouons, au surplus, qu'il y était poussé par les circonstances extérieures. Dans la situation pleine de troubles et d'orages où se trouvait plongée la société contemporaine, il eût été mal venu de rassurer les esprits par l'annonce d'une prospérité matérielle, voire même d'une félicité semi-temporelle et semi-spirituelle, auxquelles la triste réalité infligeait de si cruels démentis. De là cette nouvelle théorie du royaume du ciel, déjà formulée au commencement et à la fin du discours de la montagne (1), revêtue d'un cachet particulier, de celui de l'exclusivisme, biffant la rémunération terrestre, lui refusant même le plus petit coin dans la sphère religieuse, prêchant l'humilité jusqu'à l'avilissement, et la pauvreté jusqu'à l'insouciance de la vie (2). C'est rendre justice à la théorie du royaume du ciel que de la considérer comme un puissant instrument de combat, mais non comme un moyen régulier de gouvernement spirituel. Elle préside à la lutte hardie entreprise par les apôtres, elle est l'âme des premiers siècles, mais elle succombe au moment du triomphe du christianisme. Bien ébranlée déjà par l'ascendant toujours croissant de la souveraineté temporelle de l'Église pendant la période du moyen âge, elle est antipathique à la société moderne, qui, nous espérons l'avoir démontré (3), se laisse diriger de plus en plus par les principes de la rémunération biblique.

La foi chrétienne. — Parmi les points de ressemblance entre la doctrine israélite et la doctrine chrétienne, nous avons compris la supériorité du culte intérieur sur le culte extérieur et pratique, supériorité dont l'origine remonte au prophétisme, qui abonde dans ce sens depuis Samuel jusqu'à Malachie. Mais il y a cette différence que le prophétisme n'a jamais songé ni pu songer à la suppression de l'adoration pratique ; jamais il n'eut l'idée de substituer la Foi à la Loi, comme le voudra, comme le tentera, non pas l'Évangile lui-même, mais son in-

(1) Math., V, 3; VII, 21.
(2) Math., V, 37; VI, 25.
(3) Voy. onzième dogme, conclusion.

terprète le plus autorisé. Se laissant glisser de plus en plus sur la voie des réformes à outrance, poussées jusqu'à la limite du possible, le christianisme n'a pas reculé devant les graves conséquences de cette substitution. Elle a donné naissance au second précepte fondamental développé par l'apôtre des Gentils : c'est la foi dans le Messie-Dieu, cette foi aveugle, absolue, ne demandant ni signe matériel, comme les Hébreux, ni preuve démonstrative, comme les Grecs (1) ; une foi qui remplace la Loi (2), une foi qui suffit à elle seule pour faire le salut. Nous ne saurions trop le répéter : la foi est loin d'être traitée avec dédain par le judaïsme ; l'Écriture en parle dans les meilleurs termes ; elle célèbre, elle glorifie la foi d'Abraham en Dieu, la foi d'Israël dans la mission de Moïse, la foi du juste dans le gouvernement providentiel (3) ; et ce n'est pas sans raison que le théologien par excellence du christianisme invoque le témoignage des textes bibliques (4). Mais quelle différence au fond ! La foi biblique, la foi de Moïse et des prophètes, c'est la foi historique, fondée sur les faits externes et internes, s'appuyant sur l'intervention sensible de Dieu dans la direction de l'humanité, et, par cela même, intelligente et motivée. La foi chrétienne, ou pour mieux dire la foi paulinienne, sans racines dans la réalité visible, suspendue dans le vide, ne peut se maintenir qu'en imposant silence à la voix de la conscience comme à celle de la raison (5). Quelles seront les conditions de cette foi nouvelle ? Elle deviendra la première et la plus sainte des obligations, elle s'imposera violemment aux esprits et aux cœurs ; rien ne lui coûtera pour assurer son empire. Là où la force morale restera insuffisante, elle n'hésitera pas à recourir à la force matérielle ; elle se confiera au bras séculier, régnera par le glaive à défaut de la persuasion, engendrera les guerres de religion, que l'antiquité ne connaissait pas.

(1) Epist. ad Corinth., XI, 12.
(2) Epist. ad Rom., chap. 10 ; Galat., chap. 3 ; Hébr., chap. 3, 4 et 11.
(3) Genèse, XV, 6 ; Exode, IV, 31 ; Habacuc, II, 4.
(4) Epist. ad Rom., IX 33 ; X, 11 et 16 ; Galat., III, 6 ; Hébr, III, 7 ; X, 38.
(5) Voy. notre Introduction générale, p. 17-19.

§ 3. *Causes des modifications introduites par le christianisme dans le dogme messianique.*

Nous nous sommes attaché à montrer comment le messianisme chrétien est sorti des entrailles du messianisme israélite, en relevant les points généraux de ressemblance et de dissemblance entre l'Ancien et le Nouveau Testament. Il ne paraît guère possible de contester leur commune origine. Ils sortent tous les deux du même tronc, du tronc antique de Jacob à la séve immortelle, avec cette différence que le premier en est le branchage naturel et le second un rameau plus ou moins parasite. Encore un coup, les principes fondamentaux du christianisme sont ceux du judaïsme exagérés et poussés à l'excès.

Comment s'est opérée cette considérable transformation, quelle en fut la cause, la raison d'être? Pas plus que les révolutions sociales, de tels changements dans la sphère des idées ne se font tout seuls. Il y a donc une cause, et cette cause fut le principe dirigeant de la conduite du grand apôtre que l'antique religion a prêté à la nouvelle. Elle est le souffle inspirateur de ses épîtres; enfin, elle a son expression dans le titre même qu'il s'arroge, auquel il tient tant, dans ce nom d'*apôtre des Gentils* qu'il a conquis sur le chemin de Damas (1). Oui, tout le secret de cette grande révolution se trouve contenu dans cette qualification.

Il ne s'agissait, en effet, de rien moins que de la conversion du paganisme, de sa conversion au judaïsme, mais à un judaïsme accommodé au tempérament du polythéisme. Pouvait-on songer à faire passer brusquement les Gentils des orgies de l'idolâtrie au culte austère du monothéisme? Ne fallait-il pas ménager la transition, la rendre possible, en tenant compte de la situation comme des aspirations du monde païen? La mythologie avait perdu toute créance; l'Olympe ne représentait plus qu'une fantaisie de l'imagination grecque; le polythéisme était entamé par ses deux bouts : d'une part, par la philosophie,

(1) Actes des apôtres, chap. 9, 15.

qui l'attaquait au nom de la raison ; de l'autre, par la théurgie, qui, sous des apparences conservatrices et réparatrices, trahissait des besoins religieux auxquels on ne pouvait satisfaire que par un culte nouveau, se rattachant plus directement à Dieu et à sa mystérieuse puissance. Saint Paul avait sans doute une perception de cet état de choses ; mais son plus grand titre de gloire, c'est de s'en être inspiré dans son apostolat, d'avoir marché vers ce but grandiose de toutes les forces d'une nature ardente et convaincue. D'une simple réforme à introduire dans l'économie du judaïsme, telle que le maître l'avait esquissée, l'apôtre tentait de faire sortir une grande, une immense révolution religieuse embrassant l'univers entier. Réformateur radical, il ne devait ni ne pouvait reculer devant les conséquences de son entreprise. Les modifications, les altérations, les bouleversements ne devaient plus l'arrêter, dès qu'ils amenaient le résultat qu'il en espérait. Voilà qui nous explique les déviations essentielles que nous avons signalées. Les idolâtres ne pouvaient se passer de représentations matérielles : eh bien, ils auront *un Dieu en chair et en os*, mais plus noble que Jupiter ; un Dieu transfiguré, charmant à la fois les sens et l'imagination. Les Gentils n'avaient-ils pas comme le pressentiment d'une catastrophe prochaine, inévitable ? Des voix mystérieuses ne l'annonçaient-elles pas partout ? Ils voulaient donc être sauvés à tout prix. Eh bien, ce Dieu qu'on leur annonce, qui est *la bonne nouvelle*, ce Dieu est venu tout exprès pour les sauver, pour les *racheter*, eux, leurs pères et jusqu'à leurs premiers ancêtres, par sa mort. C'est un *Dieu rédempteur* qui vient au-devant d'eux, qui s'offre en expiation de tout le mal commis par les générations vivantes et mortes. Les païens avaient un Olympe peuplé de dieux et de déesses, un Olympe qui avait défrayé l'épopée homérique, c'est-à-dire celle qui se rapproche le plus de la poésie sacrée par la grandeur de ses tableaux comme par l'indissoluble alliance de l'élément divin avec l'élément humain : eh bien, cet Olympe sera remplacé par quelque chose de mieux, par le royaume du ciel, qui ouvrira ses portes non plus à quelques êtres privilégiés, à de

rares personnages d'élite, mais à tout le monde, aux plus petits, aux plus humbles, de préférence à ces derniers.

Enfin, quels furent les symptômes avant-coureurs de l'effondrement de la société antique? N'est-ce pas un indéfinissable malaise moral, et surtout le ver rongeur de l'incrédulité, l'absence de toute foi en elle-même, aboutissant à la conviction de sa condamnation infaillible? Les idolâtres éprouvaient donc cette soif de croire qui devient un véritable supplice de Tantale pour ceux qui ont perdu toute croyance : eh bien, voici un apôtre qui leur apporte *la foi chrétienne*, cette source qu'il a su faire jaillir en plein désert moral pour désaltérer le monde ; il la leur apporte dégagée de ces pratiques pénibles et multiples qu'il a jugé prudent de jeter à la mer (1) pour faciliter la marche du navire sur lequel allait voguer la société nouvelle.

Une œuvre conduite avec tant d'habileté, qui répondait à des nécessités si impérieuses, qui savait si bien panser les plaies et calmer les angoisses du monde païen aux abois, et qui jaillissait, dans ses principes généraux, de la source même de la vraie révélation, une œuvre pareille devait réussir. Nous n'hésitons pas à reconnaître son succès prodigieux, inouï; nous faisons plus encore : comme monothéiste, nous nous réjouissons du triomphe remporté par le christianisme sur le polythéisme.

§ 4. *Symptômes d'une transformation du messianisme chrétien et de son retour vers le messianisme israélite.*

Après avoir rendu hommage à la grande victoire remportée par le messianisme chrétien sur le paganisme, il nous reste encore un point à discuter : il s'agit de savoir s'il a également réussi dans sa prétention de se substituer entièrement et pour toujours au messianisme israélite. Serait-il vrai que la tâche de celui-ci est depuis longtemps finie, qu'il n'a plus rien à dire au monde, qu'avec les insignes du pouvoir matériel il a cédé la

(1) I[re] ad Corinth., VII, 19, 88; Galat., chap. 2, et *passim*.

domination spirituelle au rejeton sorti de ses flancs, devenu son heureux et triomphant rival ? Au lieu de nous livrer à une polémique qui nous répugne et qui n'aboutirait pas, faisons une chose, interrogeons l'histoire, la propre histoire du christianisme, suivons-le dans ses phases essentielles de transformation.

Constatons d'abord que, par rapport au but principal qu'il s'est assigné lui-même, la conversion des Gentils, il n'a rien perdu de sa force et de sa virilité. A cet égard, il a conservé ses jeunes ardeurs, sa volonté primitive. Il lance encore ses missions jusqu'aux extrémités de la terre, et il n'y a pas d'île inconnue, point de peuplade sauvage, qui parviennent à se soustraire aux regards et au dévouement des représentants de l'œuvre de la propagation de la foi. Mais a-t-il conservé de même dans toute leur intégrité les principes constitutifs de son messianisme, tels qu'ils sont sortis du moule du Paulinisme? Il suffit de mettre le présent en regard du passé, de comparer le début au point d'arrivée, la doctrine à la réalité des choses, pour en conclure à la modification du dogme dans le sens du messianisme israélite. Cette doctrine, nous l'avons vue reposer sur trois points fondamentaux, savoir : 1° la divinité du Messie, 2° le royaume du ciel, 3° la foi chrétienne. Voyons donc ce que sont devenues ces trois bases, à commencer par la dernière. Après avoir protégé le berceau de la nouvelle religion, guidé ses premiers pas, régné sans partage pendant une série de siècles, *la foi chretienne* vient se heurter tout à coup contre le protestantisme, c'est-à-dire contre une réforme qui est avant tout une *protestation* en faveur de la liberté de conscience contre la foi violente, fatale, aveugle, dégénérée en superstitions, arrivée à ses conséquences extrêmes. Depuis cette grande scission, la foi chrétienne est allée en s'affaiblissant, perdant continuellement de son prestige et de sa valeur, forcée de compter de plus en plus avec la foi raisonnée, c'est-à-dire avec la *foi biblique* (1). Quant au *royaume du ciel*, per-

(1) Voy. notre Introduction générale, p. 16-21.

sonne n'osera raisonnablement soutenir qu'il n'a rien perdu de son autorité : il a subi, il devait subir les atteintes portées à la foi chrétienne elle-même. De plus, il est menacé par un point noir qui ne fait encore que poindre à l'horizon, mais qui semble présager de formidables orages. Il s'agit de la séparation du spirituel d'avec le temporel, principe à peine formulé, question non encore engagée et déjà cependant agitant les esprits. Que sera-ce quand des limbes de la théorie elle aura passé dans le domaine de la pratique ? Il serait puéril, nous le reconnaissons de, vouloir tirer des arguments pour ou contre un dogme d'un fait qui n'est encore qu'à l'état virtuel. Cependant l'idée de cette séparation proteste contre le royaume du ciel tel qu'il fut conçu et enseigné par l'autorité évangélique. Vouloir séparer le temporel d'avec le spirituel, n'est-ce pas s'inscrire en faux contre cette assertion que le ciel est tout et que la terre n'est rien ? n'est-ce pas surtout repousser les conséquences qu'on en a tirées, à savoir que la terre doit être gouvernée par ceux à qui appartient le ciel? n'est-ce pas enfin reconnaître à la terre une existence réelle, une valeur propre? Or reconnaître ce point, c'est revenir à la rémunération biblique faisant des biens matériels autant d'échelons pour s'élever, naturellement et sans peine, à la hauteur des biens spirituels. A moins de nier l'évidence, on ne saurait méconnaître ici la tendance des individus et des peuples : tout aspire au bien-être, à l'aisance, à l'affranchissement des servitudes du prolétariat; mais tous aussi tournent des regards avides vers le progrès intellectuel et moral. Remarquons que cette tendance si prononcée n'est pas seulement conforme au mosaïsme pur, mais aussi au messianisme de la Tradition et de l'école théologique, à celui qui est professé par l'illustre Maïmonide, dont nous avons déjà cité les paroles : « L'ère messianique, dit-il, se distinguera par l'abondance des biens de la terre, afin que, dégagés des peines et des soucis de la vie, les hommes puissent s'adonner sans préoccupation aucune à la connaissance de Dieu et à l'étude de sa Loi (1). »

(1) Voy. plus haut, chap. IV, § 2.

Enfin, à l'endroit de la base fondamentale du christianisme, de la divinité du Messie, nous croyons n'avancer rien d'hypothétique, n'alléguer qu'un fait certain, patent, en signalant les dangers qu'elle court, la lutte qui se dessine, qui grandit chaque jour entre ce principe et ce que l'on appelle aujourd'hui l'unitarisme. Tout autour de cette colonne de la religion du Christ il se fait un travail de sape et de mine qu'il faudrait être aveugle pour ne pas voir. C'est le XVIII[e] siècle, on le sait, qui a ouvert la tranchée. Mais dans sa rage de destruction, saisi d'une sorte de fièvre chaude d'incrédulité, il porte ses coups à l'aveugle, montant à l'assaut de toutes les religions positives. Plus téméraire que réfléchi, plus passionné qu'éclairé, ce mouvement n'a réussi qu'à porter des coups sensibles à la superstition, au fanatisme, à l'intolérance, ce triple fléau du moyen âge : succès légitime d'ailleurs, tout dans le sens du progrès religieux. Bien différent de celui-ci est le mouvement de notre siècle : en prenant des allures calmes, froides, scientifiques, il est tout autrement redoutable pour la stabilité du principe chrétien. Ce qui paraît le plus grave en ceci, c'est qu'il n'est plus dirigé par les profanes; il a pénétré dans le sanctuaire. Pour parler plus clairement, les attaques portées au Messie Dieu sont l'œuvre des pontifes et des ministres chrétiens, qui ramassent l'arme d'Arius et battent en brèche la foi catholique. Baser des déductions sur ces faits symptomatiques serait une témérité que nous ne voulons pas commettre. Nous voudrions y voir des indices d'un rapprochement qui est en voie de s'opérer entre le messianisme chrétien et le messianisme israélite. Il nous semble que les modifications que celui-là a fait subir à celui-ci pour les besoins de sa cause, d'une grande et belle cause, — la conversion des Gentils, — vont s'effaçant; et, au fur et à mesure qu'elles disparaissent, le messianisme tend à reprendre et sa physionomie primitive et ses proportions réelles.

Ainsi se réaliseraient ces profondes paroles de Maïmonide, à savoir que « *les Messies déjà venus n'ont fait que préparer la voie au futur et vrai Messie* (1). » Se ralliant au monothéisme

(1) Voy. chap. IV, § 2.

après avoir accompli sa tâche vis-à-vis le polythéisme, le messianisme chrétien confirmera un jour, nous l'espérons, ces paroles prophétiques adressées à Israël : « Et tu diras en ton cœur : Qui donc m'a enfanté toutes ces multitudes, à moi qui étais plongé dans la désolation, dans la solitude, dans l'exil, dans la tourmente de l'insécurité? Qui me les a élevées pendant tout le temps que je me croyais seul (1)? »

CONCLUSION.

L'étude à laquelle nous venons de nous livrer, et qui nous a fait envisager le messianisme sous ses aspects principaux, nous le montrant successivement dans l'Écriture, dans la Tradition, dans l'école dogmatique, et enfin dans ses rapports avec le messianisme chrétien, nous fait aboutir à cette conclusion qu'il est loin d'avoir produit tous ses effets, qu'il a le droit et le devoir de s'affirmer en face de ses contradicteurs avec cette persistance qui ne lui a jamais fait défaut, même dans les plus mauvais jours de la persécution. Le considérant d'abord en lui-même et dans ses éléments constitutifs, nous avons été amené à reconnaître que l'avénement du Messie ne saurait être un fait brusque, inattendu, arrivant comme un météore. Il demande, au contraire, à être préparé d'avance, rendu possible par le progrès religieux et moral. Les vrais précurseurs du Messie sont la perfectibilité, le retour à Dieu de tout cœur et de toute âme. Cette condition *sine quâ non*, nous l'avons trouvée formulée dans la doctrine messianique, si claire, si nette, de Moïse, non moins que dans la remarquable thèse d'une double époque messianique, développée par la Tradition. Nous avons caractérisé, suivi dans leur marche à travers l'histoire, les deux courants, pour ne pas dire les deux théories, du Messie personnel et du Messie impersonnel ; le premier établi par le prophétisme, reconnu par la Tradition, affirmé par l'école théologique, répondant aux instincts comme aux aspirations

(1) Isaïe, XLIX, 21.

populaires, courant puissant, soufflant sans intermittence depuis la chute nationale et la perte de l'autonomie, entretenant au sein de la dispersion l'espérance et la vie ; le second, à peine sensible, repoussé par l'orthodoxie rabbinique, repoussé par l'école dogmatique, repoussé par les penchants matériels des masses, sans pourtant se laisser prescrire, ayant son point de départ, son principe dans la révélation de Moïse, n'étant point sans écho dans le Talmud qui lui assigne une place dans ses légendes, rachetant d'ailleurs son infériorité native par la force que vient lui apporter le spiritualisme triomphant de la société moderne. Qui l'emportera des deux courants? C'est le secret de Dieu. Pour nous, ce qu'il nous importe de savoir et aussi de proclamer bien haut, c'est l'identité des résultats. Soit que le Messie davidique vienne en personne inaugurer l'ère de la vérité et de la justice ; soit qu'Israël, figurant le Messie, remplisse cette noble mission au profit de l'humanité, qu'il la remplisse par son histoire, sa conduite, ses livres, son intelligence à les comprendre et à les expliquer, aux termes de la prédiction d'Isaïe : « La doctrine doit venir de Zion et la parole de Dieu de Jérusalem (1) », la palingénésie n'en sera ni modifiée ni altérée. Cette mission est-elle achevée? Assurément non, pas plus pour Israël que pour le monde auquel il doit servir de phare. Et que faut-il pour la mener à bonne fin? Il faut les deux choses que nous confessons journellement dans nos prières : « apprendre et enseigner (2) »; en d'autres termes, à la *foi* chrétienne il faut substituer la *connaissance* israélite. Tout nous convie à l'accomplissement de cette tâche, tout nous y appelle, tout nous y pousse : la raison, aux yeux de laquelle la connaissance est à la foi ce que l'homme fait, jouissant de la plénitude de ses facultés, est à l'enfant mené par des lisières; l'histoire, qui nous fait assister au spectacle de la lutte dramatique entre la science et la foi, celle-ci cédant peu à peu le terrain à celle-là ; la religion enfin, qui, tout en louant, en cé-

(1) Isaïe, II, 3.
(2) Rituel, prière de Ahaba Rabba. ללמוד וללמד

lébrant, en exaltant la foi de Dieu, cette foi dont l'apôtre des Gentils a fait la base du christianisme et qu'il a infusée comme un sang nouveau dans le corps épuisé du paganisme, n'hésite pas à mettre quelque chose au-dessus de la foi en Dieu, et cette chose, c'est la connaissance de Dieu, véritable couronnement de l'édifice, trois fois proclamé comme le dernier mot de la renaissance universelle par Isaïe, quand il annonce que « la terre sera remplie de la connaissance de Dieu comme la mer est remplie d'eau (1) »; par Jérémie, lorsqu'il prédit l'arrivée d'une époque « où l'on ne dira plus l'un à l'autre : « Connaissez Dieu »; car tous le connaîtront depuis le plus petit jusqu'au plus grand (2); et finalement par le chantre sacré qui s'écrie : « Acclamez le Seigneur, toute la terre... Sachez que l'Éternel est Dieu (3)! » Alors vérité et foi ne seront plus à l'état d'antagonisme; elles se réconcilieront, s'identifieront, deviendront inséparables en fait comme elles le sont par leur origine, par leur sainte racine. C'est *Amen* (4) qui est leur mère commune, qui les embrasse et les confond dans une éternelle étreinte!

(1) Isaïe, XI, 9.
(2) Jérémie, XXXI, 34.
(3) Psaumes, C, 1-3.
(4) אמת ואמונה. Cf. notre Introduction générale, p. 21.

TREIZIÈME ET DERNIER DOGME.

DE LA RÉSURRECTION.

TREIZIÈME ET DERNIER DOGME.

DE LA RÉSURRECTION.

רְאוּ עַתָּה כִּי אֲנִי אֲנִי הוּא וְאֵין אֱלֹהִים עִמָּדִי אֲנִי אָמִית
וַאֲחַיֶּה מָחַצְתִּי וַאֲנִי אֶרְפָּא (דברים ל"ב ל"ט)

Voyez maintenant que c'est moi, toujours moi, point de Dieu à côté de moi : *c'est moi qui tue et qui ressuscite*, c'est moi qui blesse et qui guéris. (Deutér., XXXII, 39.)

Formule de Maïmonide. — « Croire à la résurrection des morts, telle que nous l'avons expliquée ailleurs (1) ». D'après la plupart des commentateurs de Maïmonide, le docteur s'en réfère ici aux développements auxquels il s'est livré dans sa préface générale aux treize articles de foi, soit sur le dogme de la résurrection proprement dit, soit sur les éléments qui en font partie, tels que le monde futur, la béatitude éternelle, la nature des peines et des récompenses spirituelles. On ne saurait se dissimuler que dans cette préface l'auteur est très-bref par rapport au dogme de la résurrection. Voici le peu qu'il en dit : « La résurrection est l'une des bases fondamentales de la Loi « de Moïse ; elle est un article de foi qu'il faut admettre. La « rejeter ou la nier, c'est renier le judaïsme. La résurrection « ne s'effectue que pour les justes, les méchants en sont ex-

(1) Maïmonide, Commentaire à la Mischna, Synhédrin, chap. X, treizième et dernier dogme.

« clus (1). Comment les méchants ressusciteront-ils, eux qui de
« leur vivant sont réputés morts (2) » ?

Il faut convenir que ces quelques mots, où la raideur dogmatique se substitue à l'exposition lucide du principe, ne sauraient satisfaire aux justes exigences de la théologie. Aussi s'est-on étonné, non sans raison, que Maïmonide n'ait pas donné de la résurrection une définition plus claire, plus propre à contenter les esprits. On est allé jusqu'à insinuer que pour le grand docteur le treizième dogme n'aurait pas la même importance que les autres principes fondamentaux ; et c'est en partie pour se disculper de ce reproche qu'il composa vers la fin de ses jours son petit traité spécial de la résurrection, dont nous rendrons compte dans le courant de cette étude.

D'autre part, on a fini par découvrir une formule différente de celle que nous venons de reproduire et qui figure dans toutes les éditions du Talmud. Elle est conçue en ces termes :
« Le treizième dogme, c'est le principe bien connu de la résur-
« rection des morts. Il constitue un article de foi généralement
« admis par les fidèles comme étant implicitement contenu
« dans la Thora. Il a son expression répétée dans les prières
« et les invocations composées par les prophètes comme par
« les plus illustres de nos docteurs, indépendamment de la
« place qu'il occupe dans le Talmud et dans le Midrasch. La
« résurrection consiste dans la réunion de l'âme et du corps
« après leur séparation (temporaire). Point de divergence d'o-
« pinion au sein d'Israël sur cette croyance : il n'est pas plus
« permis à cet égard de modifier le sens littéral que d'imputer
« aux fidèles de notre sainte communion une croyance oppo-
« sée. La résurrection est un miracle, inexplicable aux
« humains, s'imposant à votre raison comme un fait de la
« révélation, affirmé d'une manière toute particulière par le
« prophète Daniel (3) ».

(1) Beréschith Rabba, sect. 13 ; Talmud, Taanith, 7.
(2) Comment. à la Mischna, Synhédrin, chap. X, préface.
(3) Voy. Tiphéreth Lemosché, de Zebi Hirsch Haïoth, chap. V.

Voilà le texte manuscrit de cette formule, que l'on suppose avoir été ajoutée en marge du texte du treizième dogme, afin de mettre fin aux appréciations et aux commentaires désapprobateurs des adversaires de l'auteur, qui le critiquaient sur ce point comme sur beaucoup d'autres. Telle est du moins l'opinion émise par l'un de ses plus chaleureux défenseurs (1).

Arrivé au terme de son exposé dogmatique, Maïmonide s'exprime ainsi : « Quiconque croit à tous ces dogmes et les pro-
« fesse publiquement mérite d'être regardé comme fidèle
« membre de la communauté d'Israël; à ce titre, il a droit à
« notre affection, à notre sollicitude, et tous nous sommes
« tenus de remplir envers lui les devoirs de la fraternité. Que
« s'il pèche, se laissant entraîner par les violences de la pas-
« sion ou des appétits brutaux, il subira la peine de ses éga-
« rements, il sera qualifié de pécheur et de violateur, sans
« toutefois perdre ses droits à la vie future. Mais celui qui
« s'attaque à l'un des susdits treize dogmes mérite les épithètes
« flétrissantes d'hérésiarque, d'épicurien (athée), de destruc-
« teur des plantes sacrées. On doit donc le haïr, provoquer sa
« perte, car il est l'ennemi de Dieu ; c'est de lui que l'Écriture
« dit : « Seigneur, je hais ceux qui te haïssent (2) ».

Faisant ensuite appel à l'indulgence du public pour cette longue digression introduite dans un simple commentaire à la Mischna, l'auteur l'invite à tenir compte de l'importance et de l'utilité de cet exposé des principes. Mais, loin de s'en attribuer l'honneur, il déclare « en avoir tiré les éléments de livres
« célèbres (qu'il ne désigne pas nominativement), où il les a
« trouvés disséminés, pour les réunir en un corps de doctrine.
« Finalement il engage les théologiens à lire et à relire ces
« articles de foi, à en faire l'objet de longues et sérieuses mé-
« ditations. Ne te flatte pas, dit-il au lecteur, de t'être assimilé
« ces dogmes, pas plus à la dixième qu'à une première lec-
« ture : ce serait une illusion dangereuse. Ne les étudie donc
« pas superficiellement ; sache bien que ce n'est pas à la lé-

(1) Tiphéreth Lemosché, *u. s.*

(2) Psaumes, CXXXIX, 21.

« gère ni au hasard que je les ai formulés, mais après de lon-
« gues réflexions et de profondes méditations, après être arrivé
« à discerner le vrai du faux, à *asseoir la foi sur des démons-*
« *trations et des preuves produites à l'appui de chaque point.*
« Puisse le Seigneur réaliser mon désir (d'apprendre et d'en-
« seigner), et ne cesser de me diriger dans la bonne voie ! »

Nous n'avons pas à revenir sur le système des croyances obligatoires professé par l'auteur, ayant eu déjà l'occasion de nous expliquer sur ce grave sujet (1). Nous maintenons nos réserves, nous les maintenons en nous appuyant sur les paroles finales du grand docteur. Puisqu'il plaît au maître de nous faire ses confidences, de nous dire que sa foi repose sur *des démonstrations et des preuves*, il ne doit ni ne peut vouloir fermer aux autres la voie qu'il a parcourue lui-même, à moins de se donner pour l'*alpha* et l'*oméga* de la science sacrée, prétention insoutenable, diamétralement opposée à la modestie bien connue des pères de la Synagogue. Il est donc à supposer que Maïmonide ne songeait à imposer ses articles de foi qu'au vulgaire, à cette masse de croyants qui n'a ni le temps ni les moyens de raisonner sa foi, mais sans interdire aux vrais théologiens de marcher sur ses brisées. Quant aux conseils qu'il donne sur la façon d'aborder la dogmatique, rien de plus sage ni de plus sensé. Dans le courant de ces longues études nous avons pu nous convaincre, et nous espérons avoir fait partager notre conviction, qu'on ne saurait y apporter trop de soins et de circonspection. Et ce conseil s'applique tout particulièrement au treizième et dernier dogme, que nous allons étudier.

CONSIDÉRATIONS GÉNÉRALES.

On ne peut qu'approuver l'auteur des treize articles de foi d'avoir réservé pour la fin l'étude du dogme de la résurrection et de ses appendices. Ce n'est, en effet, qu'après avoir fixé la doctrine sur les points essentiels de la religion, expliqué,

(1) Voy. notre Introduction générale, p. 16-21, et notre Théodicée, p. 11 et 12.

éclairé à la double lumière de la révélation et de la tradition les rapports permanents de l'homme avec Dieu et de Dieu avec l'homme, les obligations de la vie individuelle et de la vie sociale, les devoirs spéciaux de l'israélite et la mission humanitaire du judaïsme, les enseignements de la Bible et de l'histoire au sujet de la Providence et de la justice divine ; ce n'est qu'après avoir élucidé ces questions, mis en lumière les solutions qu'elles comportent, jalonné la voie aérienne qu'il faut suivre, sans pourtant perdre jamais la terre de vue ; ce n'est qu'au bout de ces labeurs qui ont la vie pour instrument et pour objectif, qu'il puisse devenir opportun de jeter un coup d'œil furtif au delà de la vie, au delà de la tombe, d'introduire la sonde, si l'on peut dire ainsi, dans le profond mystère de l'éternité.

D'un autre côté, il n'est guère possible de se désintéresser du problème de la destinée humaine à ce point d'interrogation qui se dresse pour chacun de nous au bout de son existence et qui se montre de plus en plus distinct à mesure que nous approchons du terme. Tant qu'il y aura des hommes, ils n'échapperont pas plus aux préoccupations de la mort qu'à la curiosité de la tombe. Chercher à étouffer, à anéantir les spéculations concernant la vie future, serait donc une vaine tentative : elles renaîtraient de leurs cendres d'autant plus impérieuses qu'on se serait refusé de leur donner satisfaction. En présence de cette tendance irrésistible de la généralité des esprits, de ce besoin que nous ressentons tous, à différents degrés d'intensité, de jeter un regard sur les arcanes de la mort, sur les sombres avenues de l'immortalité, nous nous tournons d'instinct vers la religion, persuadés que la lumière ne peut venir que de ce côté, que seule la révélation est à même de jeter quelques lueurs propres à éclairer les ténèbres de la raison, à convertir en assurances positives les doutes et les agitations de notre entendement. Il importe donc ici plus que jamais de consulter l'oracle de la Loi, de prêter une oreille attentive aux organes de la révélation directe, de nous bien pénétrer des enseignements qu'elle contient sur la mort, la survivance, le monde

futur, la rémunération finale et la résurrection. Mais, encore un coup, il n'est permis de s'aventurer sur ce terrain mouvant qu'avec de grandes précautions, une extrême prudence. Il ne faut pas oublier les recommandations de nos sages au sujet des recherches sur les mystères de la Genèse (מעשה בראשית) ; il faut bien se dire que ce genre de spéculations touche plus ou moins à la catégorie des questions relatives à *ce qui est après* (1), et que toute hardiesse en pareille matière est coupable. Aux nombreux motifs auxquels on a attribué le silence gardé par Moïse sur la rémunération future (2), il convient peut-être d'ajouter celui d'avoir voulu couper court aux témérités indiscrètes, commander une réserve dont il lui a plu de donner l'exemple. Mais, ainsi que nous l'avons démontré, cette réserve n'était ni l'ignorance ni la négation du principe dont nous nous occupons. L'organe de la religion aimait mieux confier à la Tradition orale ce qui ne pouvait être gravé sur les tables de la Loi, tout en laissant dans le texte écrit des traces sensibles de la réalité du dogme. Ce sont donc ces traces qu'il est de notre devoir de saisir, d'en suivre le sillon à travers les trois cycles, biblique, traditionnel et théologique.

Maintenant, avant d'aborder le dogme, il importe d'en tracer le cadre. Il va sans dire que celui de Maïmonide ne peut pas nous servir. Nos études se borneront-elles au point unique de la résurrection? Ne serait-ce pas assigner au dogme de la vie future une base des plus étroites? Tout est-il dit, la question est-elle épuisée si l'on a affirmé que le corps peut ou doit ressusciter? Avec l'un de nos meilleurs théologiens (3), nous admettons en principe que la résurrection est un terme générique embrassant la vie future sous tous ses aspects, savoir : spiritualité de l'âme, immortalité, nature des peines et des récompenses futures, continuité de la vie individuelle.

Nous diviserons, par conséquent, notre travail en trois parties principales : Première partie, de l'âme ; sa spiritualité et

(1) Talmud, Haguiga, 11. מה לאחור ; voy. notre Théodicée, p. 54-57.

(2) Voy. onzième dogme, conclusion.

(3) Albou, Ikarim, IVe partie, chap. 31.

son immortalité. Deuxième partie, de la résurrection proprement dite. Troisième partie, de la nature des peines et des récompenses futures. C'est ainsi que nous nous mettrons en mesure d'examiner successivement les différentes faces du problème, de ne négliger aucun des éléments essentiels dont il se compose.

PREMIÈRE PARTIE.

CHAPITRE Ier. — De l'âme et de sa nature.

§ 1er. *Des différentes dénominations de l'âme.*

L'Écriture nous offre plusieurs termes pour servir à la désignation de l'âme humaine. Ce sont d'abord les trois noms de *Nephesch* (נפש), *Roua'h* (רוח) et *Neschama* (נשמה), dont il n'est pas facile de déterminer la signification spéciale, et qui semblent plutôt se confondre dans une indication commune, celle du principe vital, appartenant à la race animale tout entière. On ne saurait contester que ces trois dénominations s'appliquent à l'âme des bêtes aussi bien qu'à celle de l'homme. Dans le récit même de la Genèse, l'expression *âme ou personne vivante* (נפש חיה) sert à qualifier non-seulement l'homme, mais encore les diverses espèces animales, bestiaux, volatiles, reptiles et poissons (1); puis, dans la narration du déluge, les deux autres termes, *Roua'h et Neschama*, se disent également de l'homme et de l'animal, de tout ce qui possède le souffle de vie (2). Il est certain que le sens premier de ces trois mots s'applique indistinctement à tous les êtres qui existent et qui durent par la respiration, par l'inhalation comme par l'exhalai-

(1) Genèse, II, 7; I, 20, 21, 24, 30; II, 20.

(2) Genèse, VI, 17; VII, 22.

son de l'air, propriété commune à tous les individus du règne animal. Que l'on ne se hâte pas de se récrier contre cette assimilation de l'homme et de la brute, encore moins d'en conclure à la matérialité de l'âme. Pour obvier à cette objection, il suffit de faire remarquer que les mêmes termes s'emploient pour exprimer la personnalité de Dieu, sa vie et son action universelle : c'est ici le *Roua'h* (1), là la *Neschama* (2), ailleurs le *Nephesch* de Dieu (3). Arguer de l'identité de l'expression en faveur de l'identité de nature, ce serait donc aboutir à la similitude de l'homme avec Dieu? Ce serait aussi trahir une profonde ignorance du génie de la langue sacrée, où l'amphibologie joue un si grand rôle, allant de l'être qui est placé le dernier sur l'échelle de l'animalité jusqu'à l'auteur même de la vie et le dispensateur de toute existence. En se mettant à ce point de vue, on remarquera que c'est le *Nephesch* surtout qui se présente à nous avec cette acception multiple, exprimant à la fois le souffle, la respiration, la personne, l'âme et l'esprit. Il n'en faut pas davantage pour réduire à néant les conséquences que l'on a prétendu tirer de l'expression bien connue : « le sang, c'est le *Nephesch* (4) », avec ses variantes du Lévitique (5). Il saute aux yeux qu'il s'agit ici du principe vital ayant son siége dans le sang et s'en allant avec lui. Pour peu que l'on y mette de bonne foi, on ne saurait prendre le change, attendu que le texte nous dit à cette occasion : le *Nephesch* de toute chair est son sang ou dans son sang (6). Ainsi que l'a fort bien expliqué l'un de nos commentateurs les plus autorisés (7), il y a là une prescription tout en faveur de la spiritualité de l'âme humaine : « Dieu, dit-il, a bien voulu nous permettre d'user de la chair animale, grâce à la supériorité absolue de l'homme sur la bête, qui est faite pour son service et à son usage. La chair animale

(1) Genèse, I, 2.

(2) II Samuel, XXII, 16 ; Ps., XVIII, 16 ; Isaïe, XXX, 33 ; Job, IV, 9 ; XXII, 8 ; XXVII, 10 ; XXXIII, 4.

(3) Juges, X, 16 ; Prov., VI, 16 ; Jérémie, LI, 14 ; Amos, VI, 8.

(4) Deutér., XII, 23. כי הדם הוא הנפש

(5) Lévit., XVII, 11 et 14.

(6) *Ibid.*, *v.* 14.

(7) Na'hmanide, Comment. à la Thora, *u. s.*; cf. *Guide*, III[e] partie, chap. 46.

peut donc sans inconvénient être absorbée par le corps et l'organisme humain, mais à la condition que l'on évite toute confusion comme toute identification entre deux principes vitaux entièrement opposés, l'un purement matériel, l'autre éminemment spirituel. Et c'est pour ce motif qu'il nous est si sévèrement défendu d'absorber le sang des animaux. »

Si de la Loi nous passons aux prophètes et aux hagiographes, nous verrons nos trois termes aller toujours en s'immatérialisant, et la spiritualité de l'âme s'accuser de plus en plus. Dans Isaïe, c'est Dieu qui donne la *Neschama* et le *Roua'h* (1), ou c'est le *Roua'h* à qui le corps sert d'enveloppe (2). Dans Jérémie, c'est encore Dieu qui nous a fait le *Nephesch* (3). Dans les immortels Psaumes, c'est David qui, cinq fois de suite, excite le *Nephesch* à louer Dieu (4); c'est l'exclamation finale, le cri suprême de cette longue glorification, « que toute *Neschama* célèbre Dieu, halleluiah (5)! » Dans les Proverbes, c'est la *Neschama* qui devient le flambeau avec lequel Dieu sonde les coins et les recoins de notre for intérieur (6). Dans Job, c'est le *Roua'h* de Dieu qui a fait l'homme, et la *Neschama* du Tout-Puissant qui l'anime (7); c'est-à-dire que l'âme émane directement de Dieu. Transformer l'âme en partie intégrante de la divinité, voir en elle une lumière allumée par Dieu lui-même pour lire dans notre conscience, lui assigner pour mission essentielle la célébration des grandeurs et des louanges du Seigneur, n'est-ce pas en affirmer la spiritualité, l'élever à sa plus haute puissance? Ces diverses attributions reconnues à l'âme constituent une progression qu'il faudrait être aveugle pour ne pas voir. La Bible s'évertue à nous la montrer dans toute sa gloire, c'est-à-dire dans toutes ses fonctions, depuis celle d'une vitalité grossière jusqu'à l'existence la plus pure et la plus dégagée des sens et de la matière, s'élevant graduellement, pour

(1) Isaïe, XLII, 5.
(2) *Ibid.*, LVII, 16.
(3) Jérémie, XXXVIII, 16.
(4) Psaumes, CIII, 1, 2, 22; CIV, 1 et 5; CXLVI, 1.
(5) *Ibid.*, CL, 6.
(6) Prov., XX, 27.
(7) Job, XXXIII, 4.

nous servir d'une comparaison des livres saints, du vil insecte à la noble ramure du Réem. Ce cadre si large tracé au fonctionnement de l'âme est en tout point conforme à la réalité, à l'expérience sensible. Partout et toujours celle-ci nous montre l'âme dans son action complexe, ici se mettant au niveau de la brute, se vouant au service de nos besoins et de nos passions vulgaires, là portée sur les ailes de la méditation, de l'enthousiasme, de l'amour du beau, du vrai et du divin.

§ 2. *De l'immortalité de l'âme.*

On l'a dit avec raison, le cœur de l'homme est un abîme que rien ne saurait combler. Il ne se contente pas de la spiritualité de l'âme, il ne lui suffit pas de sentir en lui comme un souffle divin qui le rend apte à tout comprendre, à toucher le ciel d'un front superbe; il veut se savoir ou du moins se croire immortel. L'Écriture donne-t-elle quelque satisfaction à ce désir, à ces suggestions que l'on aurait tort de considérer comme une inspiration de l'orgueil, puisque nous ne pouvons ni les chasser ni les étouffer? Nous apprend-elle quelque chose au sujet de l'immortalité de l'âme? C'est ce qu'il importe d'examiner. Avouons tout d'abord que ce serait se faire illusion que d'espérer y trouver l'énonciation directe, claire et nette de cette immortalité. Nous croyons l'avoir établi déjà à propos du dogme de la rémunération, à savoir qu'il a plu au divin législateur de ne soulever que d'une main discrète, pour le laisser retomber aussitôt, le voile qui nous cache l'insondable mystère de notre destinée. Mais il le soulève assez cependant pour nous laisser apercevoir des lueurs propres à nous entr'ouvrir le ciel. C'est encore la Genèse qui portera plus d'un témoignage en faveur de l'immortalité de l'âme. S'il est vrai que la spiritualité est, sinon une preuve, du moins une présomption en faveur de l'immortalité, nous allons les reconnaître l'une et l'autre dans ces mots : « Faisons l'homme à notre ressemblance et à

notre image (1) », par lesquels Dieu prélude à la création d'Adam. Nous venons de rendre compte des dénominations bibliques de l'âme et de leur signification; nous en avons constaté l'homonymie, s'étendant du règne animal jusqu'à Dieu. Mais ce qui est particulier à l'homme, gloire qu'il ne partage avec aucun autre être animé, c'est ce beau titre de créature faite à l'image de Dieu, décerné à Adam et confirmé à Noé (2). Il contient la vraie révélation de la grandeur de l'homme, et, à lui seul, il vaut toutes les épithètes prodiguées à l'âme tant par la philosophie que par la théologie. Il est en outre la source des grands commandements de l'amour et de la crainte de Dieu, la raison d'être des prescriptions si souvent répétées de marcher à la suite de Dieu, de s'attacher à Dieu, d'être saint comme Dieu (3), autant de recommandations qui reposent sur cette *ressemblance* gravée au fronton de la Genèse. Mais, dira-t-on, où est l'immortalité dans tout cela? Elle est dans la ressemblance de l'homme avec Dieu, par cette raison bien simple que le divin est immortel. Il n'est pas admissible qu'une quasi-reproduction de l'image de Dieu, si pâle, si imparfaite soit-elle, ne tienne par un point quelconque à l'impérissabilité de sa nature. Quoi! le moule communique sa forme à la matière inerte, y laisse son empreinte, qui ne s'efface qu'avec elle, et Dieu se refuserait de communiquer un atome de sa stabilité à cette âme qu'il se vante d'avoir insufflée à l'homme!

Une preuve plus directe de l'immortalité de l'âme semble découler de la légende d'Adam, prise par ses deux bouts. En quels termes nous annonce-t-elle la formation de l'homme? « L'Éternel Dieu forma l'homme de la poussière de la terre, lui souffla dans ses narines le souffle de vie, et l'homme devint une personne vivante (4). » Maintenant comment s'exprime-t-elle au sujet de sa mort, ou plutôt de l'arrêt de mort prononcé contre lui et contre sa postérité la plus reculée? « Tu retour-

(1) Genèse, I, 26.
(2) *Ibid.*, IX, 6.
(3) Lévit., XI, 44; XIX, 2; XX, 7; Deutér., X, 20; XIII, 5.
(4) Genèse, II, 7.

neras à la terre d'où tu as été pris, car tu es *poussière* et tu retourneras à la *poussière* (1). » C'est clair comme l'évidence; ce qui retourne à la *poussière*, c'est la *poussière*, mais non le souffle de vie qui l'a animée. Pas plus que la matière ne se transforme en esprit, l'esprit, qui émane de Dieu, ne peut subir la loi de la matière, être sujet à la décomposition ou à la dissolution. Et cela est tellement vrai que l'Ecclésiaste, probablement le dernier organe du canon biblique, n'a fait que compléter la phrase de la Genèse, en disant : « La poussière retourne à la terre, redevient ce qu'elle a été, tandis que l'esprit retourne vers Dieu qui l'a donné (2). »

Une autre présomption en faveur de l'immortalité de l'âme est dans la loi sur l'homicide, telle qu'elle est formulée dans la Bible : « Celui qui verse le sang de l'homme, que son sang à lui soit versé par l'homme, car Dieu a fait l'homme à son image (3). » Qui ne sait tout ce qui a été dit et écrit contre la peine de mort, et, par suite, contre cette loi noachide? Et vraiment, si l'homicide est un si grand crime, mais aussi un si grand mal, pourquoi est-il puni par un nouvel homicide, pourquoi ne pas le faire expier par des peines afflictives et infamantes qui, en laissant à l'assassin la vie, lui fournissent les moyens de s'amender? Ne serait-ce pas une expiation plus digne de l'être intelligent? Mais pour peu que l'on médite sur les termes de ce dispositif, motivé par la création de l'homme à l'image de Dieu, on se rend compte de la raison d'être de la peine de mort. Les adversaires de cette pénalité suprême se sont trop exclusivement placés au point de vue humain, tandis que la loi divine se place au véritable point de vue de l'offense et de la réparation. Pour elle, il y a moins ici une attaque contre la société qu'un crime de lèse-majesté divine. C'est à Dieu que le meurtrier s'en prend, en détruisant son œuvre, en séparant violemment un corps de son âme, en brisant la forme qui sert d'enveloppe à ce souffle divin, en mutilant la statue qui

(1) Genèse, III, 19.
(2) Ecclés., XII, 7.
(3) Genèse, IX, 6.

contient une parcelle de la divinité, en s'attaquant à l'immortalité de l'âme elle-même, puisqu'il se flatte d'anéantir sa victime par la mort. Qu'il meure donc, non pas par mesure de représailles, mais *parce que l'homme a été fait à l'image de Dieu*, c'est-à-dire que sa mort serve à raffermir parmi les hommes le sentiment de l'inviolabilité de la personne humaine, à cause de sa ressemblance avec Dieu ou de son immortalité. La Tradition ne s'y est pas trompée, en qualifiant l'homicide d'amoindrissement de l'image de Dieu (1). Mais si l'homme n'était pas fait à l'image de Dieu, en dehors de la spiritualité et de l'immortalité de l'âme, l'homicide engendrant l'homicide serait une thèse peu défendable. Ceci nous explique un peu pourquoi la peine de mort s'est maintenue, en dépit de tous les efforts de la civilisation moderne conjurée contre elle. Sans ces attaches divines, elle eût disparu du code pénal des nations.

Mais, nous avons besoin de le répéter, ce sont là des indices, des allusions plus ou moins transparentes, plutôt que des déclarations formelles au sujet de l'immortalité de l'âme. Nous citerons cependant un fait historique pour montrer à quel point cette croyance avait fait son chemin, à une époque bien ancienne, au sein des masses. Il s'agit des paroles prononcées par Abigaïl, comptée au nombre des prophétesses (2), lorsqu'elle implore le pardon de David, justement courroucé contre les indignes procédés de Nabal, son époux : « L'âme de mon seigneur, lui dit-elle, sera enfermée dans le lien de la vie, et celle de ses ennemis lancée dans la fronde (3). » Pour qu'une femme se servît de cette expression, il fallait que la croyance à la spiritualité et à l'immortalité de l'âme eût jeté de profondes racines dans les esprits.

Mais pour la saisir dans sa réalité, il est plus que jamais nécessaire d'avoir recours à la Tradition ; c'est elle qui fixera la doctrine, qui nous révélera la vraie pensée du Judaïsme sur la nature de l'âme.

(1) Talmud, Yebamoth, 63. שופך דמים ממעט חדמות

(2) Talmud, Meguilla, 14.

(3) I Samuel, XXV, 29.

CHAPITRE II. — De l'âme et de sa nature d'après la Tradition.

§ 1er. *Spiritualité de l'âme.*

Constatons d'abord que des trois principales dénominations employées par l'Écriture pour désigner l'âme, c'est la dernière, celle de *Neschama*, que la Tradition a choisie comme symbole de la spiritualité ; et en ceci elle se montre encore fidèle à la lettre biblique, qui s'en sert pour annoncer la création même de l'âme (1). C'est donc la *Neschama* qui traduit le mieux les idées et les conceptions dont l'âme est le sujet ; c'est elle qui forme avec le corps, appelé gouf (גוּף), cette dualité que nous retrouvons dans toutes les langues comme dans toutes les théologies ; c'est elle qui porte tout le poids de l'édifice élevé en l'honneur de l'immatériel ; c'est elle enfin qui figure seule dans l'un des plus anciens monuments de la Tradition, dans cette belle prière de Elohaï Neschama, attribuée au grand synode lui-même. Comme, dans une matière aussi grave, la précision importe plus que le nombre des citations, nous nous bornerons à une seule, offrant l'avantage de nous donner la théorie traditionnelle dans son entier. « L'âme, est-il dit, ressemble à Dieu « sous cinq rapports : de même que Dieu remplit le monde, « l'âme remplit le corps ; comme Dieu voit sans être vu, l'âme « voit sans être vue ; comme Dieu nourrit le monde, l'âme « nourrit le corps ; semblable à l'essence de Dieu, celle de « l'âme est éminemment pure ; enfin, de même que Dieu de« meure dans la région la plus mystérieuse, l'âme réside dans

(1) Genèse, II, 7. נשמת חיים

« le plus profond du for intérieur (1). » Voilà une proposition qui n'est rien moins que l'expression des conditions essentielles de la spiritualité. Quelles sont ces conditions? La première, c'est de *ne pouvoir être localisée.* Ce qui nous fait tout d'abord distinguer la matière de l'esprit, n'est-ce pas la localisation? Il est aussi impossible de se figurer la matière en dehors d'un espace déterminé que de se représenter l'esprit occupant une place fixe. L'âme n'a donc son siége ni dans le cœur ni dans le cerveau, bien que pour la commodité du langage nous lui assignions l'une ou l'autre résidence. Il en est d'elle comme de la majesté divine, que nous faisons trôner au ciel, sur la terre, à Zion, dans le sanctuaire, tout en sachant qu'elle est partout, que l'immensité du ciel ne saurait la contenir (2). La deuxième condition, c'est *l'immatérialité*, et ce qui caractérise le mieux l'immatérialité, c'est l'invisibilité. Seulement, pour ne pas la confondre avec l'impuissance et le néant, que le vulgaire semble attacher à tout ce qui n'est ni visible ni tangible, on a soin de nous dire que l'âme *voit* sans être vue, c'est-à-dire que l'absence des organes qui nous sont indispensables pour fixer nos sensations ne constitue pour elle aucun empêchement. Au contraire, ce que nous ne faisons que saisir avec nos sens défectueux, elle le voit, ou, pour mieux dire, elle le perçoit, comme Dieu, dont les perceptions sont infaillibles (3). Vient ensuite la *vitalité.* Le commun des hommes ne reconnaît la vie qu'à ce corps que l'on alimente, que l'on entretient, que l'on choie, que l'on caresse, et se montre tout disposé à n'attribuer à l'esprit qu'une existence problématique, vague et confuse. Eh bien, on ne saurait mieux combattre cette erreur qu'en affirmant que c'est l'âme qui nourrit le corps, que la vraie vitalité gît dans l'incorporel, que la matière ne serait qu'une masse inerte si elle ne lui communiquait une étincelle de feu divin — *mens agitat molem* — à peu près comme Dieu nourrit le monde,

(1) Talmud, Berachoth, 10; Vaïkra Rabba, section 4, avec une variante; Midrasch Schoher Tob sur Ps. 103 et 104; Akéda, dissertation 68; Nischmath Haïm, IIe partie, chap. 4.

(2) I Rois, VIII, 27; Jérémie, XXIII, 24.

(3) Psaumes, XCIV, 9; Job, X, 4.

lequel retomberait en poussière si la Providence en détournait son regard un seul instant (1). Nous avons ensuite la pureté, ou plutôt l'*incorruptibilité*. L'âme est pure, c'est-à-dire incorruptible, ne subissant aucune des conséquences de l'altération, de la décomposition et de la dissolution inhérentes aux corps, échappant à cette transformation perpétuelle qui est la loi de ces derniers. Qu'est-ce, en effet, que la pureté si souvent recommandée par la religion? Pas autre chose que le retour à l'état primitif, dégagé de toute souillure matérielle ou morale; et c'est pour ce motif qu'elle a été symbolisée par les ablutions, qui enlèvent les taches, qui restituent au corps sa nature immaculée, à l'exemple de ce lépreux qui, après s'être baigné sept fois dans le Jourdain, vit sa chair redevenir fraîche et pure comme celle d'un enfant (2). C'est bien ainsi d'ailleurs qu'il faut entendre la *pureté* de Dieu à laquelle on compare celle de l'âme. Enfin une dernière propriété de la spiritualité, que l'on peut considérer comme la sanction de toutes les autres, c'est sa nature *mystérieuse*, indéfinissable. Nous l'appelons la *sanction* de toutes les autres en ce sens qu'il faut renoncer à l'espérance chimérique d'arriver, dans cette étude de l'âme, à des résultats décisifs, à une démonstration complète. Il nous est loisible d'observer les opérations de l'âme, de suivre avec quelque succès la marche et le développement de ses facultés, d'en déterminer les principaux symptômes, de saisir quelques-uns de ses éléments constitutifs, ainsi que l'a tenté et que ne cesse de le tenter la psychologie, mais à la condition de faire la part de l'insondable, de ne jamais oublier qu'il ne nous est pas plus donné de comprendre l'essence de l'âme que nous ne saurions concevoir celle de Dieu, par cette raison bien simple que l'âme est un souffle émané du Créateur suprême. L'être fait de matière et d'esprit ne peut prétendre à la perception de l'esprit pur; car cette prétention aboutirait à la négation de l'esprit pur, ou du moins à sa conversion en principe semi-matériel et semi-spirituel.

(1) Psaumes, CIV, 29.

(2) II Rois, V, 14.

Nous ne nous flattons pas d'avoir dit le dernier mot sur cet important passage talmudique que nous venons d'interpréter après tant de commentateurs. Mais, tel que nous le comprenons, il nous ouvre de larges horizons sur la psychologie traditionnelle, qui peut soutenir la comparaison avec les résultats les moins contestables de la métaphysique. A propos de comparaison entre la philosophie et la théologie, et sans sortir de notre sujet, nous croyons devoir relever la différence de leurs procédés de démonstration. On n'a pas été sans signaler la méthode, un peu inusitée, employée par notre proposition susvisée pour constater la nature et les propriétés de l'âme humaine. Au lieu d'aller du connu à l'inconnu, méthode régulière et recommandée par la logique, on va de l'inconnu au connu; au lieu de comparer Dieu à l'âme, on assimile l'âme à Dieu, on dit : de même que Dieu est fait ainsi et ainsi, l'âme humaine procède de telle et telle façon. Mais la certitude peut-elle sortir du mystère, la clarté dont nous cherchons à illuminer l'âme peut-elle jaillir du sein des ténèbres qui enveloppent la Divinité (1)? La réponse à l'objection se trouve dans ce que nous avons dit de la méthode théologique (2), à savoir qu'elle ne peut être qu'une émanation de la parole révélée; sa base, c'est la Bible; elle ne saurait bâtir sur un autre fondement. Or, dans l'Écriture, c'est Dieu qui est le connu et l'âme l'inconnu; par conséquent, c'est aller du connu à l'inconnu que de comparer, non pas Dieu à l'âme, mais l'âme à Dieu, en déduisant le spirituel relatif du spirituel absolu. Que si la théologie troquait sa méthode contre celle de la philosophie ou contre celle de la science humaine en général, non-seulement elle perdrait ses titres à l'originalité, mais encore elle compromettrait son autorité.

§ 2. *Survivance et stabilité de l'âme.*

La spiritualité de l'âme, telle que nous venons de la voir développée par la Tradition, en implique l'immortalité : car, si

(1) Cf. Akéda, *u. s.*

(2) Voy. notre Théodicée, p. 4-10.

l'un des traits caractéristiques de l'âme c'est l'incorruptibilité, elle doit être éternelle. Ce n'est pas à dire que la Tradition se contente de cette indication implicite; elle tient, au contraire, à affirmer le principe de la manière la plus formelle; elle multiplie et varie sous toutes les formes ses enseignements sur la stabilité de la *Neschama*. Quelques citations nous feront comprendre les idées qu'elle professe au sujet de l'immortalité de l'âme.

En remontant aux origines du cycle traditionnel, nous rencontrons tout d'abord la formule de Elohaï Neschama, dont tout le monde connaît le texte clair et précis : « Mon Dieu, « l'âme que tu m'as donnée est pure; tu l'as créée, tu l'as « formée, tu me l'as inhalée ; tu la conserves en moi, tu me la « prendras un jour pour me la rendre dans les temps fu- « turs (1). »

Avant sa sortie du sein maternel, l'ange de la conceptualité dit à l'homme : « Sache que Dieu est pur, que ses serviteurs « sont purs, que l'âme qu'il vient de te donner est pure. Si tu « sais la conserver pure, c'est bien; sinon, Dieu te la re- « prendra (2). »

En voici une autre au sujet de ce qui se passe au moment et à la suite de la mort : « Il est écrit : L'esprit retourne vers Dieu, « qui l'a donné (3). Qu'est-ce que cela veut dire ? Cela signifie « qu'il faut faire en sorte que l'esprit s'en retourne à Dieu tel « qu'il nous l'a octroyé : il te l'a donné pur, rends-le-lui pur. « Vient ensuite la parabole du roi distribuant à ses serviteurs « des habits de cour; ceux qui sont avisés en prennent le plus « grand soin, tandis que les sots les mettent les jours ouvriers « sans y faire la moindre attention. Qu'arrive-t-il? Un beau « jour le roi réclame subitement ces habits; les sages et les « prudents les lui rendent propres et sans pli, mais les incon- « sidérés les lui restituent tachés et souillés. Aux premiers le « roi montre un visage souriant, ordonne que leurs habits

(1) Rituel, prières du matin.
(2) Talmud, Nidda, 30.
(3) Ecclés., XII, 7.

« soient déposés dans le garde-meuble de la couronne ; aux « derniers il manifeste sa colère, les fait mettre en prison et « lessiver leurs vêtements salis. C'est ainsi que les corps des « justes reposent en paix (1), que leur âme est déposée dans le « trésor de vie (2) ; tandis que le corps des méchants est privé « de paix (3), et leur âme éternellement lancée dans la fronde (4), « c'est-à-dire livrée à des agitations et à des tourments sans « fin. R. Eliézer fait une distinction semblable entre l'âme des « justes et celle des méchants : à celle-là le repos et la béati- « tude au pied du trône de gloire, à celle-ci une éternité de « souffrances et de pénibles agitations (5). »

Notons encore un passage de la célèbre énumération des sept cieux et de leur contenu (6) : « Dans l'inventaire du septième « ciel, *Araboth*, figurent les âmes des justes qui ont vécu, puis « les esprits et les âmes qui sont encore à créer, c'est-à-dire « appelés à vivre sur la terre. »

Si nous ne nous trompons, il y a dans ces textes toute une théorie de l'âme séparée du corps. C'est d'abord la déclaration bien nette de l'immortalité de l'âme, de sa survivance au corps, d'une nouvelle vie qui commence pour elle à partir du moment où elle brise l'enveloppe qui lui servait de demeure. Ce qui mérite d'être remarqué ici, c'est que l'âme des méchants ne périt pas plus que celle des justes ; elle traîne une existence misérable et tourmentée ; elle est bannie du ciel, privée des félicités du bienheureux séjour, mais elle conserve le sentiment de sa dégradation. Sans nous étendre ici sur la nature des peines et des récompenses, dont il sera traité plus loin, nous dirons que c'est là la vraie doctrine, découlant logiquement de la spiritualité professée par la Tradition. Nous l'avons dit plus haut, l'essence spirituelle est immortelle par cela seul qu'elle se dérobe à la loi de la composition et de la décomposition. Que si cette proposition paraît en contradiction avec un autre passage talmudique où il est question d'une certaine catégorie de pé-

(1) Isaïe, LVII, 2.
(2) I Samuel, XXV, 29.
(3) Isaïe, XLVIII, 22 ; LVII, 21.
(4) I Samuel, *l. c.*
(5) Talmud, Schabbath, 152.
(6) Talmud, Haguiga, 12.

cheurs « dont l'âme serait *brûlée* au bout de l'année du deuil et les cendres qu'elle produit dispersées sous les pieds des justes (1) », il sera démontré dans le courant de cet exposé que, pour nos plus grands docteurs (2), cette expression a un sens figuré, propre à la concilier avec la vraie doctrine traditionnelle.

Ce qui n'est pas d'une moindre importance, et que les textes qui viennent de passer sous nos yeux affirment tour à tour, c'est que la *Neschama* n'est ni une aptitude, ni une disposition, pas même une simple faculté intellectuelle, mais une substance parfaite et complète, toujours identique à elle-même, existant avant la vie terrestre, ne faisant que traverser celle-ci pour s'en retourner à son pays d'origine. De quoi s'agit-il, en effet? De conserver l'âme dans son état primitif, de ne pas altérer sa pureté native, de la maintenir sainte et immaculée au milieu des épreuves de l'existence corporelle, et de la rendre à Dieu telle qu'il nous l'a donnée. Ainsi l'âme a plus que la stabilité, elle garde éternellement son identité. Placée sur la terre, pour ainsi dire, entre deux éternités, ce sera sa tâche essentielle de se préserver de toute action contraire à son origine comme à sa fin; elle ne perdra jamais de vue qu'elle est une substance divine, qu'elle émane de Dieu et qu'elle retournera vers lui; elle ne cessera, par conséquent, de subordonner le temporel au spirituel, sans manquer d'ailleurs à aucune de ses obligations humaines exigées par son union avec le corps.

Il nous semble qu'on ne saurait se refuser à rendre hommage à la grandeur de cette conception, surtout quand on la compare aux résultats si peu satisfaisants de la science psychologique. C'est aussi la meilleure réponse à faire à ceux qui, par ignorance ou par esprit de parti, reprochent à la Tradition de matérialiser la religion. Est-il possible de lui imputer des tendances matérialistes, quand elle élève la spiritualité et l'immortalité de l'âme à une hauteur inconnue, lorsqu'elle fait faire

(1) Talmud, Rosch Haschana, 17.

(2) Meharscha, *ibid.*; Na'hmanide, traité de la Rémunération.

cet immense progrès à la théorie de l'âme, si vague, si confuse, dans la lettre de l'Écriture? Elle complète la Loi, dont elle nous révèle et les mystères et les ressorts cachés.

CHAPITRE III. — De l'âme et de sa nature d'après l'école théologique.

L'école théologique apporte son contingent d'enseignements à la théorie de l'âme, et nous allons les exposer sommairement.

§ 1er. *Saadia.*

Ce théologien consacre tout un traité de son livre (1) à la nature de l'âme et à ses rapports avec le corps.

Préambule. — « L'existence de l'âme dans le corps commence « au moment où la formation de celui-ci est achevée, ainsi « que le dit le prophète (2); sa durée dans le corps est subor- « donnée à la cohésion des parties matérielles dont il se com- « pose et qui finissent par se désagréger, et cela continue « ainsi jusqu'à ce que toutes les âmes aient passé par l'exi- « stence terrestre. Quand toutes les âmes qu'il plaît à la sa- « gesse de Dieu de créer auront subi cette loi, Dieu les réunira « de nouveau à leur corps. »

Essence de l'âme. — « Outre les opinions, déjà citées et ré- « futées (1er traité, De la création *ex nihilo*), d'après les- « quelles l'âme émanerait ou d'un atome immatériel, ou « de la substance divine, ou de la combinaison de ces deux « principes, ou bien serait le produit du dualisme, il en est

(1) Les Croyances et les Opinions, sixième traité : De l'essence de l'âme, de la mort et de ce qui s'ensuit.

(2) Zacharie, XII, 1 ; cf. Talmud, Synhédrin, 90, où l'on fait dater l'existence de l'âme du moment de la génération.

« sept autres qu'il importe de signaler. 1° Il y a d'abord ceux
« qui ne voient dans l'âme qu'une manière d'être, une dispo-
« sition, une simple aptitude; ils disent qu'on ne l'a jamais
« vue, qu'elle est imperceptible pour les sens, que, par consé-
« quent, elle se présente à nous, non comme une substance,
« mais comme un mode. Mais ils ne sont pas pour cela d'ac-
« cord entre eux : les uns la confondent avec le mouvement;
« les autres la considèrent comme une sorte de complément de
« l'être physique; ceux-ci la prennent pour le lien qui unit les
« quatre éléments; ceux-là en font le nœud qui lie ensem-
« ble nos organes; d'autres enfin la regardent comme le pro-
« duit du sang. Toutes ces conjectures ne soutiennent pas
« l'examen. Est-il possible de réduire à l'état de simple mode
« ce qui constitue la source de la sagesse, le génie des plus
« hautes spéculations qui impriment sa direction à l'humanité?
« Un mode d'ailleurs n'a qu'une seule façon d'être, tandis
« que l'âme en possède une infinité : elle est sage ou stu-
« pide, pure ou corrompue, aimante ou haineuse, bienveillante
« ou colère, etc. Cette variété de phénomènes implique une
« substance unique au sein de laquelle ils se produisent.
« 2° D'autres la confondent avec l'air, 3° d'autres encore avec
« le feu. Mais si l'âme était de l'air, elle serait d'une nature
« chaude et humide; si elle était le feu, elle se manifesterait à
« l'état chaud et sec. Est-ce bien ainsi que nous concevons
« l'âme? 4° Il en est qui la supposent composée de deux par-
« ties, dont l'une spirituelle, impérissable, résidant dans le
« cœur, et l'autre purement animale (*hiyouni*), répandue dans
« tout l'organisme et périssant avec lui. Mais alors comment
« ces deux parties, ou plutôt ces deux âmes, d'une essence
« diamétralement opposée, peuvent-elles se combiner, com-
« ment la partie immatérielle peut-elle se mettre en rapport
« avec nos sensations? 5° L'âme serait un composé de deux
« airs ou de deux souffles, l'un extérieur, l'autre intérieur,
« composition fondée sur la nécessité de l'insufflation de l'air
« respirable. Mais cette insufflation de l'air extérieur n'est pas
« autre chose qu'une opération purement mécanique, ayant

« pour objet la dilatation du calorique au centre duquel l'âme « a sa résidence, opération identique à l'action de souffler sur « le feu pour en chasser la fumée. 6° Anan (le fondateur du « karaïtisme), s'appuyant sur un texte du Pentateuque (1), « prétend que *l'âme, c'est le sang*. Mais, réplique l'auteur, « puisqu'il est dit ailleurs, dans ce même Pentateuque : *L'âme « est dans le sang* (2), et non pas : *L'âme est le sang*, cela si- « gnifie nécessairement que le sang est la demeure de l'âme, « la circonférence dont elle occupe le centre, en d'autres ter- « mes, que c'est le sang qui nous révèle la force ou la fai- « blesse de l'âme, ses attractions ou ses répulsions, ici par son « expansion au dehors, là par sa concentration à l'intérieur. « Les mots : « L'âme et le sang », ne sont donc qu'une ex- « pression figurée, véritable trope où le contenant est pris « pour le contenu. Il s'en rencontre beaucoup de ce genre « dans l'Écriture : c'est dans ce sens que la sagesse s'appelle « cœur (3), le langage lèvre (4), la sagesse résidant dans le « cœur et le langage sur les lèvres.

« Avant d'exposer sa propre théorie, Saadia a soin de faire « remarquer qu'en faisant cette revue des nombreux systèmes « qui ont cours sur la nature de l'âme, il n'avait d'autre but « que de faire ressortir l'importance et la gravité du sujet, qui « ne le cède guère à celui de la création *ex nihilo*. Il passe en- « suite à l'explication d'un verset de l'Ecclésiaste (5), lequel « semblerait exprimer un doute sur la spiritualité de l'âme : « Qui sait, s'écrie Koheleth, si l'esprit de l'homme monte en « haut, tandis que l'esprit de la bête descend en bas ? » C'est « qu'on n'a pas compris, dit-il, le véritable sens de cette in- « terjection : *qui sait ;* elle n'exprime pas le doute, mais la « grandeur, la haute valeur de cette distinction entre l'âme « humaine et l'âme bestiale. C'est comme lorsqu'on dit vul- « gairement : « Qui sait si Ruben est sage et Schiméon pieux ? »

(1) Deutér., XII, 23.
(2) Lévit., XVII, 11.
(3) Prov., VII, 7.
(4) Genèse, XI, 1.
(5) Ecclés., III, 21.

« on ne doute ni de la sagesse de Ruben ni de la piété de « Schiméon ; on se borne à dire que celui qui le sait connaît « quelque chose d'intéressant. Il en est de même ici, où le « terme *qui sait* signifie : celui qui sait cela est maître de son « salut. On pourrait encore interpréter le terme *qui sait* « dans le sens de l'admiration que doit nous inspirer l'œuvre « de Dieu, cette double catégorie d'êtres également mortels, « mais animés de deux esprits si dissemblables ; l'esprit de « l'homme, si grand, si élevé, en regard de l'esprit de la bête, « si infime ; *qui sait* veut dire qui est capable de le com- « prendre, de se rendre compte de cette antinomie. Peut-être « enfin ne faut-il voir qu'une simple réticence, dont nous « avons l'analogue dans un autre endroit de l'Écriture (1). « Toute incertitude doit d'ailleurs disparaître devant l'affir- « mation claire et nette exprimée par le même Ecclésiaste à la « fin de son livre (2). »

Substance de l'âme. — « L'âme est créée, cela résulte non « moins de tout ce qui a été dit contre l'éternité de la matière « que de textes formels (3) ; son existence commence avec « l'achèvement de la forme humaine, et tel est le sens des « mots : « celui qui forme l'esprit de l'homme dans son sein », « c'est-à-dire quand l'être physique est tout fait. L'âme est une « substance simple et pure, comme celle dont sont faites les « sphères célestes, recevant la lumière de la même façon « que celle-ci. Cependant cette substance de l'âme est plus « éthérée, puisqu'elle est douée d'intelligence. La supériorité « de la substance de l'âme sur la matière terrestre découle : « 1° de ses hautes facultés, de ses opérations intellectuelles, « dont le corps est entièrement privé dès que l'âme l'a quitté ; « 2° de textes formels qui attribuent aux âmes des justes l'é- « clat et la transparence des étoiles et du firmament (4).

Propriétés de l'âme. — « Elle est intelligente de par sa propre « nature ; elle ne doit rien au corps, qui n'a absolument rien

(1) Jonas, III, 9. מי יודע ישוב ונחם

(2) Ecclés., XIV, 7.

(3) Zach., XII, 1 ; Jér., XXXVIII, 16.

(4) Job, XV, 15 ; Daniel, XII, 3.

« d'intellectuel. Nous en avons pour preuve l'aveugle rêvant
« qu'il voit, et qui, privé de l'organe même de la vue, ne peut
« en avoir la notion que grâce à la perception de l'âme...
« L'âme n'agit que dans le corps, qui est l'instrument de son
« activité ; elle y révèle sa présence par trois facultés, qui sont :
« l'entendement, l'irritabilité et la sensation. De là les trois
« noms qui lui sont également appliqués : *Néphesch*, *Roua'h* et
« *Neschma*. Nephesch, c'est la sensation (1) ; Roua'h, c'est
« l'irritabilité (?) (2) ; Neschama, c'est l'entendement, la fa-
« culté de connaître (3). Cette multiplicité de facultés a été la
« cause de l'erreur de ceux qui admettent deux âmes, l'une
« siégeant au cœur, l'autre dans le reste du corps. Ce ne sont,
« en réalité, que trois propriétés de l'âme unique. On lui
« donne encore deux autres noms, ceux de *Haya* et *Yéhida*, le
« premier exprimant sa dépendance de la volonté du Créateur,
« vivant tant qu'il lui plaît de la laisser vivre (?), le second
« indiquant son caractère distinctif de tous les autres êtres. »

Résidence de l'âme. — L'âme réside dans le cœur, qui est
« aussi le siége de tous les vaisseaux qui vont répandant dans
« le corps la sensation et le mouvement... Ce voisinage de
« l'âme et du cœur nous explique leur fréquente juxtaposition
« dans l'Écriture (4). »

Pourquoi Dieu a-t-il placé l'âme pure dans ce corps abject et impur ? — « Assurément cette liaison de l'âme avec le corps
« ne saurait être une injustice de la part de Dieu, aucune des
« causes de nature à provoquer l'injustice ne pouvant exister
« en lui. Il n'est sous l'empire ni de la crainte, ni du désir, ni
« de l'espoir (5)..... L'âme est placée dans le corps, eu égard
« à l'impossibilité pour elle d'agir en dehors de lui ; il lui faut
« donc un instrument au moyen duquel elle puisse produire
« ses actes, et, par ses actes, aboutir à la béatitude et à la féli-
« cité suprêmes..... L'action est le creuset de l'âme, dont Dieu

(1) Deutér., XII, 20 ; Job, XXXIII, 20.
(2) Prov., XXIX, 11 ; Ecclés., VII, 9.
(3) Job, XXVI, 4 ; XXXII, 8.
(4) Deutér., *passim*.
(5) Job, XXXIV, 19.

« est l'*essayeur;* et c'est pourquoi la Bible compare souvent « l'action de l'âme à l'épreuve par laquelle on essaye le titre « des métaux précieux, à la pierre de touche qui les vérifie, au « creuset qui les dégage des scories (1). Tant que l'âme reste « dans le corps, elle peut se purifier de ses souillures ; mais, « une fois sortie de son sein, elle ne peut plus rien réparer (2). « Mais enfin, insiste l'auteur, n'aurait-il pas mieux valu laisser « l'âme séparée du corps? Non; car, s'il eût mieux valu les te- « nir dans l'isolement, Dieu ne les eût pas réunis. Dans cet « état, et privée de moyens d'action, l'âme fût devenue impuis- « sante à atteindre soit le bonheur, soit la vie éternelle, ces « biens ne pouvant s'acquérir qu'au moyen de l'adoration pra- « tique. Que si l'on persistait à demander pourquoi Dieu n'a-t-il « pas fourni à l'âme isolée et séparée du corps les voies et « moyens propres à conduire à ce but désirable, il suffirait de « répondre par une autre question : Pourquoi Dieu n'a-t-il « pas fait de l'homme un ange, un astre? Pourquoi le feu « monte-t-il? Pourquoi l'eau descend-elle? questions que tout « le monde trouvera sottes et oiseuses (3). Et puis, par rapport « à l'union de l'âme avec le corps, il est à remarquer que par « lui-même le corps n'a rien d'impur; c'est la loi religieuse « qui déclare impures certaines matières, et seulement à leur « sortie du corps. Quant aux infirmités corporelles, ou elles « sont le fait de notre imprudence, et alors nous ne saurions « nous en prendre à Dieu, qui nous a dispensé l'intelligence « pour nous en préserver (4) ; ou bien c'est Dieu lui-même « qui nous les envoie, à titre d'avertissement ou d'é- « preuve (5). »

Pour ne pas interrompre l'exposé de l'auteur, nous donnons le paragraphe qui suit, relatif à la réunion future du corps et de l'âme, bien qu'il appartienne plutôt à l'étude que nous consacrerons à la résurrection proprement dite : union et solidarité du corps et de l'âme.

(1) Prov., XXVII, 21; Zacharie, XIII, 9.
(2) Prov., XI, 7.
(3) Isaïe, XLV, 9.
(4) Prov., XXII, 3.
(5) Deutér., VIII, 16; Ps. XCIV, 12.

« Le corps et l'âme constituent un être complet, comme « cela est constaté par les paroles mêmes qui, dans la Genèse, « annoncent la création de l'homme (1). Unis dans l'existence, « ils le seront aussi au jour de la rémunération, punis ou ré- « compensés ensemble. Ici, dit Saadia, il importe de combattre « une double erreur : la première, attribuant la rémunération « à l'âme seule, se fondant sur le terme *Népheseh*, si souvent « mentionné à côté du châtiment (2), mais s'appliquant fré- « quemment aussi à des faits exclusivement matériels (3); la « seconde, l'imputant au corps seul, parce qu'il est fait men- « tion quelque part de la chair qui se prosterne et qui bénit « le saint nom de Dieu (4); mais c'est évidemment méconnaître « la nature humaine, que de rapporter au corps la prière et le « culte, qui ne peuvent appartenir qu'à l'âme. Benjamin (un « autre coryphée du karaïtisme), se fondant sur deux versets « où les ossements pèchent et louent Dieu (5), décerne la ré- « munération à la charpente osseuse. Mais, objecte l'auteur, « si pour la science anatomique la charpente osseuse est la « base de l'être humain, est-il possible d'en tirer des inductions « pour la théologie? L'anatomie et la religion n'ont rien de « commun. Pour peu que l'on connaisse le génie de la langue « sacrée, on évite ces erreurs : elle use d'un procédé fort connu, « qui s'appelle prendre la partie pour le tout; et, puisqu'elle « attribue la rémunération tantôt à l'âme seule, tantôt au corps « seul, tantôt aux ossements, il saute aux yeux qu'il faut l'ap- « pliquer en fin de compte *à tout cela réuni*, comme le pro- « fesse aussi la Tradition (6).....

De l'âme après sa sortie du corps. — « Dès qu'elle a quitté « le corps, l'âme se tient dans un état d'expectative (7) qui dure « jusqu'à l'époque de la rémunération, celle des justes passant « dans un noble lieu d'attente, celle des méchants dans un en-

(1) Genèse, II, 7.

(2) Ezéchiel, XVIII, 4; Lévit., III, et *passim*.

(3) Lévit., V, 2; VII, 20.

(4) Isaïe, LXVI, 23; Ps. CXLV, 21.

(5) Ps. XXXV, 10; Ezéchiel, XXXII. 17.

(6) Talmud, Synhédrin, 90.

(7) Prov., XXIV, 12.

« droit infime (1). Au début de cette séparation, l'âme, même « celle des justes, subit des agitations plus ou moins violentes, « jusqu'au moment de la dissolution complète du corps; elle « souffre de voir le corps qui lui avait servi d'enveloppe en « proie aux vers. On peut se faire une idée de cette souffrance « en la comparant à celle qu'éprouverait l'homme à la vue « de la maison qui l'abritait devenue un monceau de ruines « envahi par les ronces et les épines. Cette douleur, répète « l'auteur, est en raison de la perfection de l'âme et de la na- « ture de ses rapports avec le corps; peu sensible pour le juste, « qui, de son vivant, s'est fort dégagé des liens corporels, elle « doit être une torture pour le méchant, qui n'a vécu que pour « le corps. L'Écriture et la Tradition constatent à l'envi les « tourments de cette séparation (2); elle a même son expres- « sion populaire dans le mot *hibbout hakéber* (agitation de la « tombe).

De la réunion de l'âme et du corps à la fin des temps. — « L'âme et le corps restent ainsi séparés jusqu'à ce que toutes « les âmes qu'il plut à Dieu d'appeler à l'existence aient fourni « leur course et accompli leur pélerinage terrestre, c'est-à-dire « jusqu'à la fin des temps. Alors toute âme retournera à son « corps, et c'est ainsi réunis qu'ils reçoivent la rémunération « des actes qu'ils ont accomplis de compte à demi. Saadia croit « pouvoir appuyer sa thèse sur le verset final de l'Ecclé- « siaste (3), où les mots « tout acte » signifient la réunion de « l'âme et du corps, et l'expression « sur toute chose cachée » « ferait allusion à l'état mystérieux de l'âme depuis sa sortie « du corps.

« L'auteur termine son exposé par une réfutation énergique « du système de la métempsychose, et surtout de la transmigra- « tion des âmes dans le corps de la bête, proclamant ce sys- « tème aussi insensé qu'immoral, s'attachant à détruire les pré-

(1) Daniel, XII, 3; Ecclés., III, 21; Talmud, Schabbath, 152.

(2) Job, XIV, 22; Talmud, Berachoth, 18; Talmud, Schabbath, 13.

(3) Ecclés. XII, 14.

« tendues allusions que ses adeptes ont cru découvrir dans « certains textes bibliques (1). »

Appréciation. — Le point culminant de la théorie de Saadia, c'est que l'âme est une substance réelle, existant par elle-même, entièrement distincte du corps, par son essence autant que par sa durée. Cependant, si nous avons bien compris l'opinion de l'auteur, l'âme, tout en étant spirituelle, ne serait pas *immatérielle*, puisque elle est faite de la matière qui constitue le système céleste. Sur ce point, comme sur quelques autres, il nous semble qu'il s'écarte de la Tradition, qui parfois applique cette assimilation aux corps des justes transfigurés, ainsi que nous le verrons encore, mais non pas, que nous sachions, à l'âme proprement dite. Mais il repousse catégoriquement l'assertion d'après laquelle l'âme ne serait qu'une aptitude ou un mode de l'être, assertion qui joue un si grand rôle dans la philosophie arabe, et que nous verrons tout à l'heure se glisser dans notre école théologique. Un autre point de divergence entre lui et la Tradition, c'est la localisation de l'âme, à laquelle il assigne pour résidence le cœur, tandis que la doctrine traditionnelle, dans cette proposition-principe que nous avons développée plus haut (2), se prononce contre cette localisation. L'auteur se préoccupe également de la triple dénomination de l'âme, « Néphesch, Roua'h, Neschama » ; en habile et consciencieux exégète, il tient à attribuer à chacune d'elles une signification spéciale. Mais, au lieu d'adopter la thèse des péripatéticiens, c'est-à-dire d'y reconnaître trois âmes distinctes, *nutritive*, *sensitive* et *raisonnable* (3), il rapporte ces trois termes aux trois principales facultés de l'âme, qui sont, à ses yeux, l'entendement, l'irritabilité et la sensation. Nous ne nous occuperons pas de cette interprétation, fort contestable, qui est du domaine philosophique bien plus que du domaine religieux. La théorie des facultés de l'âme appartient à la psy-

(1) Deutér., XXIX, 14; Job, XXXVIII, 14; Ps. XXIII, 3; Ezéchiel, XXXVII, 9.

(2) Chap. II, § 1.

(3) Voy. *Guide*, Ire partie, chap. 68, traduction S. Munk, p. 304, note 1; cf. les huit chapitres de Maïmonide.

chologie ; en s'aventurant sur ce terrain, la théologie ne peut que se fourvoyer, comme cela lui est si souvent arrivé. Ce qu'il faut encore relever dans l'exposé de Saadia, c'est la hardiesse avec laquelle il aborde le redoutable problème de l'existence terrestre de l'âme. Il pose la question avec netteté. Pourquoi Dieu a-t-il placé l'âme pure dans le corps impur ? La réponse est-elle aussi claire? Il s'en faut de beaucoup. Sans doute il y a du vrai dans ce qu'il dit, en fort bons termes, de l'action : oui, l'action est le creuset de l'âme et Dieu en est le vérificateur, et Salomon n'a pas mieux dit ; mais il n'en est pas moins obligé d'en revenir à la volonté mystérieuse du Créateur, *l'ultima ratio* de toutes ces questions transcendantes. Quoi qu'il en soit de ces réserves obligées à l'égard du système du fondateur de l'enseignement dogmatique, on ne peut que rendre hommage aux efforts qu'il fait pour mettre hors de page la spiritualité de l'âme, en l'appuyant sur des textes bibliques commentés par la Tradition et élucidés par la raison.

§ 2. *Maïmonide.*

« Dans son long et savant exposé des homonymies bibliques, « Maïmonide consacre deux chapitres aux termes *Roua'h* et « *Néphesch* (1). Nous nous bornerons à en transcrire ce qui est « en rapport avec notre sujet. Roua'h, c'est d'abord l'esprit « vital (2), c'est ensuite ce qui reste de l'homme après la mort, « en partie impérissable (3) ; c'est encore l'esprit divin, l'inspi- « ration d'en haut qui anime et fait le prophète (4). Néphesch « désigne d'abord l'âme animale, commune à tous les êtres qui « respirent (5) ; puis le sang (6), puis l'âme rationnelle, qui « différencie l'homme des autres êtres vivants (7), enfin ce « qui nous survit, la partie immortelle de nous-mêmes (8).

(1) *Guide*, Ire paatie, chap. 40 et 41.
(2) Ps. LXXVIII, 31; Genèse, VII, 15.
(3) Ecclés, XII, 7.
(4) Nombres, XII, 17 et 25; II Samuel, XXIII, 2.
(5) Genèse, I, 30.
(6) Deutér., XXII, 23.
(7) Jérémie, XXXVIII, 16.
(8) I Samuel, XXV, 29.

« Souvent aussi il exprime la volonté, notamment quand il est « appliqué à Dieu (1). Nous ne savons pas pourquoi l'auteur « du *Guide* ne fait pas entrer dans sa nomenclature le terme « de *Neschama*, que la plupart des organes de la théologie « rangent à côté des deux autres, et qui, au même titre, offre « le sens homonyme.

« Dans les premiers chapitres du *Guide*, jaloux d'anéantir « dès le principe la funeste erreur d'un Dieu matériel et cor- « porel, l'auteur s'occupe du verset de la Genèse qui fait dire « à Dieu : « Faisons l'homme à notre image et selon notre res- « semblance (2) ». Il prouve par de nombreux textes que le « mot *Tzélem* ne s'applique nullement à l'image physique, qui « en hébreu s'appelle *Thoar* (3), mais à la forme naturelle, « celle qui constitue la réalité de l'être. Or, qu'est-ce qui fait « la réalité humaine? Ce n'est pas la forme corporelle, qui lui « est commune avec toute la race animale, mais l'intelligence, « la compréhension, qui fait de lui un genre à part (4). Ainsi, « *Faisons l'homme à notre image* signifie donnons-lui la forme « qui caractérise la divinité, c'est-à-dire l'intelligence. Quant « au mot *ressemblance* (demouth), il indique, lui aussi, une « ressemblance non pas matérielle, mais *idéale*. Nous le trou- « vons dans l'Écriture exprimant une ressemblance de tris- « tesse (5), de beauté (6), d'élévation et de majesté (7). C'est « donc évidemment dans ce sens que Dieu dit : « Faisons « l'homme selon notre ressemblance », c'est-à-dire qu'il nous « ressemble par la compréhension intellectuelle, qui s'exerce « sans organes et sans instruments, offrant ainsi de l'analogie, « une apparence de similitude, avec l'action divine. »

Citons encore un passage d'un autre chapitre (8) qui contient en quelques mots la substance de l'opinion de Maïmonide

(1) Ps. CV, 22; XLI, 3; Genèse, XXIII, 8; Jérémie, XV, 1; I Sam., II, 35; Juges, X, 16.

(2) Genèse, I, 26.

(3) Genèse, XXXIX, 6; I Sam., XXVIII, 14; Juges, XIII, 18; Isaïe, XLIV, 13.

(4) Ps. LXXIII, 20; I Samuel, VI, 5.

(5) Ps. CII, 7.

(6) Ezéchiel, XXXI, 8.

(7) *Ibid.*, I, 13 et 26.

(8) *Guide*, Ire partie, chap. 70.

sur la nature de l'âme. Il s'agit du texte talmudique relatif aux sept cieux et au contenu du septième ciel, *Araboth*, qui renferme « la justice, la vertu, le droit, des trésors de vie, de paix et de bénédiction, les âmes des justes, les âmes et les esprits de ceux qui sont encore à naître, et la rosée qui ressuscite les morts (1). » — « Puisqu'on renferme ici, dit l'auteur, « *les âmes des justes*, puis les âmes et les esprits de ceux qui « sont encore à créer, il faut en conclure que les âmes qui sur- « vivent après la mort ne sont pas la même chose que l'âme « qui naît avec l'homme. Celle-ci n'est qu'à l'état de *puissance*, « une simple *disposition*, tandis que celle qui nous survit est « l'*intellect en acte*. Il importe aussi de distinguer l'âme de « l'esprit, *Roua'h* de *Neschama*, puisqu'on les énumère ici sé- « parément, distinction qui n'existe plus ici pour les âmes des « justes, c'est-à-dire pour l'âme immortelle. »

Voilà donc le grand mot lâché. L'âme à sa naissance n'est qu'une simple disposition, une aptitude, appelée à se développer graduellement, à devenir une âme en acte, réelle et immortelle, et c'est ce que deviennent, en effet, les âmes des justes ; mais périssant et disparaissant sans retour si elle n'a pas su se perfectionner et, comme dit l'École, se transformer en intellect acquis et en intellect en acte (2). Et, comme nous venons de le voir, Maïmonide veut greffer cette branche importée du péripatétisme arabe sur le tronc puissant de la Tradition. Cette théorie, déjà repoussée par Saadia (3), a eu son champion le plus illustre dans Erama, qui prend en main la défense du maître et lui accorde tout l'appui de sa science et de son habileté de discussion. Il importe donc d'exposer l'opinion de ce théologien, d'autant plus qu'il est le seul à la développer au point de vue religieux.

(1) Talmud, Haguiga, 12.
(2) Voy. *Guide*, traduction S. Munk, p. 304-308, note 1.
(3) Voy. plus haut, § 1.

§ 3. *Erama.*

« En abordant l'étude de ce problème, dit-il (1), nous nous « trouvons en présence de deux opinions opposées, mais égale- « ment grosses d'objections. Ou bien l'âme n'est qu'une dispo- « sition virtuelle, une aptitude qui coexiste avec le corps ; ou « elle est un être séparé, subsistant par lui-même, lié au corps « durant la vie terrestre sans jamais s'identifier avec lui. Dans « la première hypothèse, le sort de l'âme se confond évidem- « ment avec celui du corps ; ils vivent et meurent ensemble, « subissant la loi de dissolution imposée à tous les êtres créés ; « l'âme humaine n'aurait pas plus de prérogatives que l'âme « bestiale (2). Il n'en faut pas davantage pour repousser cette « hypothèse. Mais l'opinion opposée ne laisse pas de soulever « à son tour plus d'une objection. C'est d'abord la grande dif- « ficulté de faire entrer cette âme séparée dans le corps, de « lui faire subir la loi du mouvement qui implique la matéria- « lité, à moins de supposer que l'âme est de toute éternité dé- « posée dans la matière qui lui sert d'enveloppe, ce qui, grâce « aux continuelles transformations physiques, aboutirait à cette « conclusion étrange, que toute matière est douée d'une âme « humaine. Même objection par rapport à la séparation de « l'âme d'avec le corps. D'un côté, cette séparation paraît im- « possible, puisqu'elle ne peut s'effectuer que par le mouve- « ment, incompatible avec la substance immatérielle ; de « l'autre, la continuation de la résidence de l'âme dans ce corps « pourri n'est pas plus admissible. Puis, l'âme spirituelle et « immatérielle rencontre le dilemme suivant : Dans son prin- « cipe, avant la création du corps, elle était une ou multiple. « Si elle était une, comment peut-elle se multiplier avec le « corps? Etait-elle multiple, alors il serait intéressant de savoir « en quoi ces âmes diverses se distinguaient les unes des « autres, en l'absence de toute forme et de tout mode corpo-

(1) Akéda, dissertation 6.

(2) Ecclés., III, 19-21.

« rels. Nous ne voulons pas insister, poursuit l'auteur, sur ces « objections métaphysiques; mais il s'en présente encore d'au- « tres, formulées par le bon sens et touchant directement au but « de la création de l'homme. Si l'âme est positivement un être « séparé, existant isolément avant son union avec le corps, « pourquoi ce mariage forcé de l'âme éternelle avec le corps « fragile? A quoi bon cet accouplement monstrueux qui de- « vient pour l'âme une source de douleur, de châtiments et de « perdition (1), au bout de cette liaison éphémère? Pourquoi « ne pas la laisser cette âme heureuse et paisible dans sa ré- « sidence d'origine? Pourquoi lui faire engager avec le corps « ce duel fatal où nous succombons presque tous? Autre chose « encore : S'il est un réservoir d'où on tire les âmes pour les « unir aux corps, surgit la question de savoir s'il y a autant « de cases distinctes qu'il existe de nations et de communautés « religieuses, ou bien un entrepôt unique pour toutes les âmes, « qui s'y trouvent pêle-mêle. Dans la première hypothèse, les « communions et les nations seraient marquées au coin de la « fatalité, la science et la foi découleraient de l'inexorable né- « cessité, et cela est démenti aussi bien par la raison que par « l'Écriture (2) ; dans la seconde, on ne comprend pas que des « âmes d'une seule et même provenance, pures et saintes au « même titre, soient si inégalement partagées dans leur asso- « ciation avec le corps. Celles-ci, en effet, en petit nombre, ont « la chance de tomber sur le corps d'un saint, sur un membre « du peuple de Dieu ; celles-là, au contraire, sont enchaînées « à des idolâtres plongés dans l'erreur et l'aveuglement; « celles-ci échoient à des hommes, celles-là tombent en que- « nouille, obligées de subir les faiblesses et le caprice de la « femme, de la femme que la religion considère inférieure à « l'homme (3). L'auteur parle ensuite des perplexités que « causent à chacun de nous ces questions ardues, qui se posent

(1) Lévit., XXIII, 29; Nombres, XV, 31; I Sam., XXV, 29; Malachie, III, 21; Talmud, Rosch Haschana, 17.

(2) Zephania, III, 9.

(3) Kidouschin, chap. Ier, Mischna 7.

« d'elles-mêmes, et qu'on ne saurait éviter, à moins de déser-
« ter lâchement le poste de méditation qui nous est assigné.
« Personne ne saurait étouffer d'ailleurs la voix de la conscience,
« qui nous en entretient en dépit de nous-même. Il se passe à
« cet égard tout un drame intime, décrit déjà dans les
« Psaumes (1), où David sollicite de Dieu l'explication du
« mystère de la destinée humaine, flottant entre le désespoir
« que lui causent la fragilité et la vanité de cette vie et l'espé-
« rance que lui fait concevoir son titre de citoyen du royaume
« divin (2).

« Après ce préambule, Erama expose tout au long le sys-
« tème de l'*âme virtuelle* d'après le péripatétisme arabe, en ci-
« tant les coryphées Alexandre d'Aphrodise et Thémistius (3).
« L'âme humaine serait une forme plus parfaite que l'âme ani-
« male, en rapport avec le corps humain, qui est, lui aussi, une
« organisation supérieure à celle de tous les autres êtres,
« constituant ce que l'on appelle l'*intellect hylique*. Outre cette
« forme plus parfaite et plus complète, l'homme possède en
« sus des animaux le libre arbitre, la faculté de discerner le
« bien du mal (4), puis les idées premières ou innées, si utiles
« à l'homme pour l'accomplissement de sa tâche, même en ce
« qui concerne le bien-être physique et social. Cette première
« forme, appelez-la *intellect hylique*, *disposition*, *aptitude*, ou
« n'importe de quel nom, est la forme humaine en général,
« commune à tous les individus de l'espèce, adaptée à la na-
« ture de tout un chacun. Mais, malgré ces avantages, ce n'est
« encore qu'une forme supérieure, une disposition à l'état de
« puissance, dont il appartient à l'homme de faire une réalité
« en s'élevant à la hauteur d'un être séparé, d'un esprit pur.
« Et comment arrive-t-il à ce noble résultat? Il y arrive par
« l'usage constant qu'il saura faire de cette disposition virtuelle
« en vue du bien et de la perfectibilité, en sachant se créer,
« pour ainsi dire, une seconde et nouvelle existence, grâce à

(1) Ps. XXIX.
(2) *Ibid.*, *v.* 13.
(3) Voy. *Guide*, traduction S. Munk, *l. c.*
(4) Isaïe, VII, 15.

« l'ardeur déployée dans la voie de la sagesse et de la connais-
« sance de la vérité. A mesure qu'il avance sur cette route de
« la perfection, son aptitude native ou intellect hylique de-
« vient l'objet d'un épanchement divin qui le transforme en
« *intellect actif.* C'est cette seconde âme qui est une nouvelle
« création de Dieu (1). Ainsi, l'usage constant de l'aptitude ra-
« tionnelle, le sage et noble emploi de l'âme virtuelle, le pro-
« grès continu de la vie intellectuelle et morale, accomplissent
« ce miracle de changer la virtualité en réalité, en raison di-
« recte des efforts tentés en vue de ce résultat; ils produisent
« même une nouvelle transformation, changeant l'*intellect ac-*
« *tif* en *intellect acquis* quand l'homme s'est rendu complète-
« ment maître de cette réalité. Il se peut même que, cette spiri-
« tualisation de l'âme se continuant, une nouvelle phase intel-
« lectuelle succède à celles que nous venons de décrire, diffi-
« cile, peu accessible, telle que la vie des saints et des pro-
« phètes. Une ascension de cette nature n'étant réalisable que
« pour quelques rares élus, on comprend l'opinion émise par
« la Tradition, que les âmes des justes sont la cause finale de la
« création, et qu'elles ont le pouvoir de modifier les lois de
« l'ordre naturel (2).

« L'auteur cite ensuite l'interprétation donnée par Maïmo-
« nide du passage talmudique de Haguiga (3), qu'il approuve
« et adopte, pour son compte, comme l'expression même de la
« vérité. Il fait remarquer que la théorie philosophique des
« trois *intellects*, « intellect hylique, intellect acquis et intel-
« lect émané », n'est pas sans analogie avec celle des kabba-
« listes, qui admettent, de leur côté, trois états de l'âme, les
« nommant Néphesch, Roua'h et Neschama, en rapport avec
« les trois classes de la hiérarchie religieuse, « Cohen, Lévy et
« Israël », comme aussi les trois mondes (c'est-à-dire le monde
« terrestre, le monde planétaire et le monde des esprits purs).
« *Néphesch* est donc le premier état de l'âme, lorsqu'elle n'est

(1) Isaïe, XLII, 5; LVII, 16.

(2) Talmud, Taanith, 24.

(3) Voy. plus haut, § 2.

« encore qu'une simple disposition; *Roua'h*, c'est le second « état, quand, par ses efforts et ses progrès réalisés dans la vie « intellectuelle et morale, elle a passé de la puissance à la « réalité; enfin, *Neschama*, c'est la troisième et suprême phase, « quand l'âme, dans la plénitude de son développement, se « sent vivre en Dieu, aspire à lui de toutes ses forces, ardente « à se désaltérer à la source de tout bien. L'auteur appuie cette « triple évolution de l'âme sur le verset d'Isaïe déjà cité, qu'il « interprète dans un sens tout opposé à la signification qu'il « lui a donnée d'abord. C'est *Neschama*, qui a la priorité sur « *Roua'h*; *Roua'h*, c'est l'esprit saint, le premier degré de « l'inspiration; *Neschama* c'est le second degré, le véritable « esprit prophétique. Vient ensuite un long passage de Zo- « har (1) pour sanctionner cette doctrine des transformations « de l'âme.

« Passant du principe à l'explication, l'auteur fait ressortir « les conséquences morales de sa théorie de l'âme. Il s'ensuit, « dit-il, que tous ceux qui laissent leur âme à l'état purement « virtuel et dispositif, sans faire le moindre effort pour son « perfectionnement, sans se soucier d'en faire une âme réelle « et substantielle, n'ont aucun droit à l'immortalité; leur âme « n'est plus qu'un souffle ordinaire, qui, aussitôt exhalé, s'éva- « nouit. C'est à ceux-ci que le prophéte dit qu'ils sont comme « le néant, comme la goutte d'eau restée au fond d'un seau (2). « L'auteur se livre, à propos de ce texte d'Isaïe, à des aperçus « exégétiques les plus ingénieux. Tel serait aussi selon lui le « sens des paroles de l'Ecclésiaste : « L'avantage de l'homme « sur la bête est néant (3). » On ne dit pas, fait-il observer, « que cette supériorité n'existe pas, car ce serait nier l'évi- « dence, mais seulement qu'elle est réduite à rien, à zéro, si « l'homme néglige de la soigner, de la cultiver, c'est-à-dire de « la faire passer de l'état d'aptitude à l'état d'activité réelle et « constante. A l'en croire, c'est cette pensée qu'a voulu déve-

(1) Zohar, sect. Beréschith, Midrasch
(2) Isaïe, XL, 15 et 17.
(3) Eccles., III, 19.

« lopper le rituel, en s'appuyant sur le même texte (1). Cher-
« chant un nouveau point d'appui dans un autre passage
« d'Isaïe (2), l'auteur arrive à une conclusion qui, malgré ou
« plutôt à cause même de sa singularité, mérite d'être connue.
« Ce passage se termine par cette exclamation : « Point de paix
« pour les méchants ! dit le Seigneur. Érama soutient que, de
« de même que les actes vertueux, accomplis sous les auspices
« de la foi et de la raison, font à l'âme une substance pure et
« noble, de même les vices et les méfaits engendrent une trans-
« formation *renversée*, convertissent la disposition et l'apti-
« tude intellectuelles en une substance fatale, maudite, faite
« pour souffrir, prédestinée aux plus cruels châtiments. Il y a
« là comme une double *transsubstantiation*, correspondant aux
« dénominations bibliques de cœur pur et de cœur impur (3).

« Il résume ensuite sa thèse, en signale de nouveau les
« avantages, prétend qu'elle échappe aux deux sortes d'ob-
« jections qui s'adressent aux systèmes exclusifs de l'âme con-
« sidérée soit comme une simple disposition, mais une disposi-
« tion immuable, soit comme une substance séparée. L'âme est
« une disposition, mais douée de toute l'énergie, de tous les
« moyens propres à devenir une substance ; — disposition à son
« origine, substance réelle et séparée par le travail qu'elle
« opère sur elle-même ».

« Érama revient à diverses reprises sur cette doctrine, no-
« tamment dans sa trente-deuxième dissertation, où il la com-
« plète à peu près en ces termes (4) : Que devient, se de-
« mande-t-il, l'âme *hylique* au moment de la mort? Périt-elle
« avec le corps, puisque, comme lui, elle n'est qu'une forme contin-
« gente, ou s'absorbe-t-elle dans l'âme acquise devenue immor-
« telle? Dans la dernière hypothèse, cette transformation de l'ap-
« titude rationnelle en esprit pur ne serait rien moins qu'un
« miracle; mais la première remet en question l'immortalité

(1) Rituel, prière du matin : *Ribbon ha-ôlamim Awal ana'hnou.*

(2) Isaïe, LVII, 15-21.

(3) Ps. LI, 12.

(4) Akéda, sect. Vaïhi, 32e dissertation.

« de l'âme. Qu'est-ce, en effet, que cette substance transformée « qui repousse les éléments mêmes qui ont servi à sa transfor- « mation? Et puis, n'est-ce pas nier l'*identité* de l'âme, cette « substance séparée, immortelle, survivant au corps, étant « tout autre chose que ce qu'elle était au début de l'existence « corporelle? Aussi l'auteur conclut-il dans le sens de l'identi- « fication de l'âme virtuelle avec l'âme réelle. On aurait tort, « dit-il, de crier au miracle, attendu que l'âme primitive, l'âme « en puissance, n'est pas quelque chose de matériel ou de sen- « sible qui ne puisse entrer dans l'existence de l'esprit pur. Il « n'y a pas là changement de nature, mais simple changement « de forme, une gradation spirituelle qui va de l'*intellect hy-* « *lique*, à *l'intellect en acte*, de *l'intellect en acte* à *l'intellect* « *émané*, ou, en d'autres termes, de Nephesch à Roua'h, de « Roua'h à Neschama (1). »

Appréciation. — Telle est cette fameuse théorie de l'âme virtuelle, professée par Maïmonide et par Erama, qui excita une si vive et si légitime émotion au sein de l'école théologique (2). Il ne faudrait pas la repousser à la légère, d'autant moins qu'elle s'inspire d'une haute conception, la perfectibilité, et qu'elle semble la meilleure solution du redoutable problème de la destinée humaine. Elle montre à l'homme une tâche toute préparée, un but à poursuivre, une âme à former, à façonner, à créer par ses propres efforts; elle prend le terme progrès dans son acception la plus élevée en le tansportant du monde extérieur dans le for intérieur. L'homme fait plus que de réaliser; il est lui-même le progrès; il l'est par son âme qu'il reçoit à l'état flottant, inconsistant, et dont il doit s'efforcer de faire un être parfait et complet, une personnalité durable, capable de défier la mort. Ce n'est rien moins que le chaos à débrouiller, que de faire preuve de génie créateur. Soit que nous consacrions nos efforts à la pratique de la vertu, soit que nous élargissions les sentiers de la vérité et les voies

(1) Midrasch Haneelam, sur le texte de I Samuel, XXV, 29.

(2) Voy. *Thiphéreth Lemosché*, de Zebi Hirsch Haïoth, chap. 6.

de la science, soit que nous nous livrions aux méditations religieuses, nous procédons à notre double perfectionnement, externe et interne, matériel et immatériel. C'est au point de vue moral surtout que cette théorie mérite des égards. Quoi de plus moral que de dire à l'homme : « Voici un instrument que tu reçois à l'état informe, et au perfectionnement duquel tu dois consacrer ta vie ; c'est une ébauche dont tu peux faire, si tu veux, une œuvre de maître. Tu peux être créateur comme Dieu, ou tomber au niveau et même au-dessous de la brute, déchirer de tes propres mains tes titres à l'immortalité, selon la manière dont tu te comporteras vis-à-vis de ce germe intellectuel. » Et puis, n'est-elle pas conforme, cette théorie, à la loi du développement qui préside à l'ordre physique ? Tout ne progresse-t-il pas autour de nous ? La nature et l'intelligence ne suivent-elles pas une marche ascensionnelle ?

Et pourtant il nous est impossible de l'admettre comme une vérité théologique. Nous l'avons déja dit, et nous ne saurions trop le répéter, pour nous, la véritable pierre de touche des opinions dogmatiques, c'est leur conformité avec les données de l'Ecriture et de la Tradition. Malgré ces entatives d'Erama, bien autrement sérieuses sous ce rapport que celles de Maïmonide, en vue d'asseoir sur cette base inébranlable la thèse de l'âme virtuelle, malgré le luxe de citations bibliques, traditionnelles et mystiques, qu'il déploie, sa démonstration nous paraît peu solide. Et d'abord en ce qui concerne la Bible, tout l'échafaudage du système repose sur la triple dénomination de *Néphesch*, *Roua'h* et *Neschama*, ou, pour mieux dire, sur leur signification graduelle. Mais cette gradation n'est rien moins que prouvée, et Maïmonide lui-même attribue aux trois termes, ou du moins à ceux de Néphesch et de Roua'h, une valeur amphibologique (1).

Nous les avons montrés nous-même s'appliquant, tous les trois, tantôt à la simple animalité, tantôt à la spiritualité la plus pure (2) ; nous les voyons d'ailleurs figurer côte à côte

(1) *Guide*, Ire partie, chap. 40 et 41.

(2) Voy. plus haut, chap. Ier, § 1.

dans le parallélisme prophétique et poétique (1), ce qui est plutôt un indice de parité que d'inégalité. Et puis, que fait-on de l'expression « image de Dieu »? L'image et la ressemblance divine, dont il est question lors de la création de l'homme, et dont Maïmonide fait si énergiquement ressortir le sens incorporel (2), impliquent la réalité, et non pas la virtualité de l'âme. Quant à la tradition, toute sa doctrine est en contradiction formelle avec celle de Maïmonide et d'Erama. C'est bien une âme réelle, substantielle, pure, que Dieu octroya à l'homme; il le lui dit, il lui prescrit de la lui rendre telle qu'il l'a reçue (3); c'est une âme *divine*, douée des propriétés essentielles de la divinité, immatérielle, dégagée de toute limitation, incorruptible et toujours identique à elle-même (4). Il est vrai que le sagace Erama a bien senti ce défaut de la cuirasse, nous parlons de l'*identité* de l'âme; il essaye de la concilier avec son système. Mais y réussit-il? Quoi! l'aptitude se change en substance, la disposition se transforme en réalité, et l'âme reste identique à elle-même! N'est-ce pas allier les contraires, identifier les antinomies? Nous aurons plus d'une fois l'occasion, dans le courant de cette étude, de constater que c'est l'identité personnelle qui est la clef de voûte de tout le système de l'immortalité biblique et traditionnelle, et que, par conséquent, toute thèse, doctrine ou opinion de nature à la compromettre, doit être écartée.

Mais, objectera-t-on, que devient la perfectibilité, si l'âme sort complète et parfaite des mains du Dieu créateur, et que vient faire *dans cette galère* l'âme pure, qui ne peut que se souiller et se contaminer par son contact avec la matière? Nous répondrons d'abord que nous ne savons pas trop si Saadia et Erama sont dûment autorisés à poser carrément, si l'on peut dire ainsi, cette dernière question, qui appartient évidemment à la catégorie des secrets de la Loi Il ne s'agit pas sans doute de l'expulser du domaine de la théologie, on n'y parviendrait

(1) Isaïe, XLII, 5; LVII, 17.

(2) *Guide*, Ire partie, chap. 1er.

(3) Voy. plus haut, chap. II, §§ 1 et 2.

(4) *Ibid.*, § 1.

pas d'ailleurs, mais de la traiter avec cette prudence et cette réserve que la Tradition prescrit d'apporter à ce genre de spéculations. Prétendre en faire le point de départ d'un système, comme l'a tenté Erama, c'est vouloir tirer la lumière des ténèbres, la clarté du mystère. Après tout, la perfectibilité n'est pas en cause; elle subsiste dans toute sa réalité, avec l'âme substantielle aussi bien qu'avec l'âme virtuelle, mieux encore avec celle-là qu'avec celle-ci, et voici comment : Sur quel fond construit-on solidement ? Est-ce sur le sable mouvant ou sur un sol résistant? Apparemment sur le dernier. Eh bien, si l'âme n'est qu'une disposition, qu'une aptitude, où est notre base d'opération ? où sont nos appuis, nos instruments, pour entreprendre et mener à bonne fin cette tâche créatrice? Sont-ce nos facultés intelligentes? Elles ne sauraient assurément avoir plus de réalité que la source même d'où elles jaillissent. Sont-ce nos sensations? Faut-il revenir à ce système, aussi immoral qu'illogique, condamné sans retour, et que la religion a toujours désavoué? Poser la question, c'est la résoudre. Non, le salut n'est réalisable, le succès n'est possible qu'avec l'âme divine, l'âme pure, l'âme personnelle, l'âme qui, grâce à cette sainte origine, contient le germe de toutes les vertus, de toutes les perfections, de toutes les formes du beau, du juste, du vrai. Elle est sur la terre pour le traduire en actes, mais en le tirant de son propre sein, pour faire de ce misérable tas de boue et de ce corps plus misérable encore un séjour de plus en plus digne de la majesté de celui qui se glorifie d'avoir créé le ciel, consolidé la terre, donné l'*âme* et la vie aux hommes qui l'occupent (1).

Voilà la vraie doctrine, celle qui se transmet, constante et inaltérable, de Moïse aux derniers prophètes, et qui se perpétue par delà les époques et les cycles.

(1) Isaïe, XLII, 5.

§ 4. *Albou.*

Pour compléter l'étude de la théorie de l'âme, il nous reste encore à faire connaître l'opinion d'Albou. Il est vrai que cet organe de l'enseignement dogmatique traite le sujet moins en lui-même que dans ses rapports avec la rémunération. Il suffira d'un exposé rapide de sa thèse.

« En matière de rémunération, dit-il (1), il existe quatre « opinions, savoir : 1° négation de toute rémunération; 2° ré- « munération purement matérielle, attachée à notre vie ter- « restre; 3° rémunération exclusivement spirituelle, se réali- « sant dans la vie future; 4° rémunération mixte, participant « de la double nature, temporelle et éternelle. Ces quatre opi- « nions, continue l'auteur, correspondent à quatre systèmes « qui ont cours sur la nature de l'âme humaine. Il est à cet « égard une première opinion qui assimile l'âme de l'homme « à celle de la bête, ne reconnaissant d'autre supériorité à » celle-là sur celle-ci qu'un peu plus de ruse et de savoir-faire « pour le bien-être de l'individu humain. Les adeptes de cette « opinion ne sont que conséquents avec eux-mêmes lorsqu'ils « repoussent pour l'homme, si voisin de la brute, toute provi- « dence spéciale, et, par suite, toute rémunération matérielle, « ou immatérielle. A quoi bon combattre une aberration mise « à néant par l'évidence, par la certitude de la supériorité gé- « nérique de l'homme, qui éclate dans ces puissantes facultés « de la mémoire, de la généralisation, de l'abstraction, et de « tant d'autres dont l'animal n'a pas la moindre notion? Une « seconde opinion veut bien reconnaître à l'âme humaine une « supériorité de nature et d'origine sur l'âme bestiale; mais, « au lieu d'y voir une substance réelle, elle ne veut l'envisager « que comme une simple *disposition*, qui reste attachée au « corps d'une façon indissoluble, mais aussi cessant d'être en « même temps que lui. C'est l'opinion de quelques métaphysi-

(2) Ikarim, IVe partie, chap. 29.

« ciens, et chez nous des partisans de Zadoc et de Boëthus, « dont c'était le point de départ pour arriver à la négation de « la vie et de la rémunération future. Ce qui portait ces pen- « seurs à croire que l'âme n'est qu'une simple aptitude, un « mode plutôt qu'une substance, c'est la diversité des proprié- « tés qu'elle réunit en elle : nutrition, végétation, sensation et « raison. De la dissolution des trois premières de ces proprié- « tés, qui cessent effectivement au moment de la séparation de « l'âme d'avec le corps, ils ont conclu à celle de la quatrième, « de l'intelligence elle-même, de façon qu'après la mort il ne « reste rien de cette âme, ou plutôt de ses aptitudes complexes, « pas plus que de l'âme animale. Mais déjà les philosophes « eux-mêmes ont réfuté cette opinion, par les motifs suivants : « 1° La multiplicité des actes qui émanent d'un seul et même « agent n'implique nullement la pluralité au sein de cet agent. « 2° L'anéantissement de l'âme animale n'entraîne pas plus « celle de l'âme intelligente que la dissolution de la faculté « *nutritive* n'entraîne celle de la faculté *sensitive*. 3° Le corps « est l'instrument qui sert à la production de certains faits de « la vie, tels que la végétation, la nutrition et la sensation. « Ces actes cessent quand l'instrument cesse de fonctionner; « mais il ne peut en être de même de l'intelligence, qui ne dé- « pend pas du corps, qui, tout au contraire, se fortifie de tout « ce que perdent les propriétés corporelles. 4° Une autre diffé- « rence radicale entre l'esprit et les facultés corporelles, c'est « que l'esprit perçoit tout à la fois et les organes et lui-même, « chose impossible à celles-ci. Cette différence entre l'âme hu- « maine et l'âme animale, Maïmonide la fait ressortir dans sa « préface au traité d'Aboth (1) par cette ingénieuse comparai- « son : « Ne voyons-nous pas, dit-il, la lumière du soleil et la « lumière d'une petite lampe pénétrer également dans un ré- « duit obscur, sans que personne prétende en induire l'iden- « tité entre ces deux luminaires? Ne sommes-nous pas frappés « de cette distinction que la lumière du soleil est durable,

(1) Les huit chapitres de Maïmonide.

« éclairant même les lieux où le soleil ne pénètre pas, tandis « que la lumière de la lampe ne va pas au delà de la portée de « ses faibles rayons? » En définitive, déduire la rémunération « purement terrestre de ce que l'âme ne serait elle-même « qu'une disposition temporaire, pour toujours liée à la ma- « tière, c'est tirer une conséquence erronée d'un principe ra- « dicalement faux. Troisième opinion. C'est celle qui n'admet « que les récompenses futures, fondée, au dire de ses adeptes, « sur l'adage de la Tradition : « Il n'y a pas de rémunération « dans ce monde (1), » corroborée par des faits tirés de l'ex- « périence sensible (2). Mais elle repose aussi sur une théorie « philosophique, à savoir que la supériorité relative des hom- « mes est en raison directe de leur perfection intellectuelle. « Plus et mieux ils conçoivent, plus ils sont élevés ; car, la su- « périorité de l'homme étant dans son intelligence, la perfec- « tion et le vrai bonheur ne peuvent résider ailleurs que dans « la vie spirituelle. S'il en était autrement, prétendent-ils, « cette faculté de l'entendement, qui constitue la prédominance « absolue de l'homme sur la bête, ne serait pour lui qu'un don « funeste, qu'une source éternelle de cuisants soucis, de poi- « gnantes douleurs, de perspectives menaçantes et de sinistres « pressentiments. Le but assigné à l'âme ne saurait donc con- « sister dans des avantages matériels qui nous sont plus ou « moins communs avec les animaux ; il faut qu'il consiste dans « quelque chose de distinct, dans une récompense exclusive- « ment spirituelle. Aristote lui-même, tout en niant la Provi- « dence, ne va pas jusqu'à nier une certaine perfection de l'âme « après sa séparation d'avec le corps (3). Mais, fait observer « l'auteur, malgré ses semblants de spiritualité, cette théorie « est bien incorrecte en tant que l'âme ne serait qu'une dispo- « sition virtuelle. Comment conclure de la virtualité à la réa- « lité et à la stabilité? Qu'est-ce que cet *intellect acquis* qui

(1) Talmud, Kidoushin, 39; Talmud, Hullin, 142.

(2) Talmud, *ibid.*

(3) Voy. *Guide*, Ire partie, chap. 68 traduction S. Munk, p. 304-308, note 1.

« s'identifie avec l'esprit pur, si à son origine il est simplement « *hylique*, c'est-à-dire périssable? Comment peut-il *subsister*, « lui qui n'est pas une substance, s'absorber dans l'intellect « actif, lui qui n'a pas de véritable existence? Il est vrai que « d'autres philosophes, ébranlés par la force de ces objections, « ont modifié le système et ont bien voulu reconnaître dans « l'âme une substance spirituelle existant par elle-même, et, « par suite, impérissable, susceptible d'arriver à l'état intel- « lectuel pur (Hascala). Mais l'auteur ne se paye pas de cette « monnaie; car, objecte-t-il, si le but final, si la perfection « consistait dans l'abstraction intellectuelle, elle ne serait le « partage que d'une infime minorité, si toutefois il eût été « donné à quelqu'un d'y atteindre, sans compter que ce but « prétendu tend au renversement de la religion et de la mo- « rale, en effaçant toute distinction entre le juste et le mé- « chant, en ne reconnaissant d'autre *desideratum* que la spé- « culation pure.

« Voici maintenant, selon Albou, la thèse à la fois la plus « rationnelle et la plus conforme à l'esprit de la Loi par rap- « port à la spiritualité de l'âme. L'âme est une substance spiri- « tuelle, appelée, non pas à l'abstraction intellectuelle, mais « au culte intelligent, ce qui est tout autre chose. L'homme « doit appliquer son esprit à servir Dieu, à le servir avec dis- « cernement, avec une certaine notion de son être; et c'est ce « culte intelligent qui lui assure une part de la vie future, « proportionnée à son degré de perfection. L'auteur appuie « son opinion sur plusieurs passages de la Tradition. C'est « d'abord celui qui dit que l'enfant, par le seul fait de répondre « *Amen* sur la bénédiction religieuse, c'est-à-dire par le pre- « mier effort de son intelligence naissante, acquiert des titres « à la vie future (1). C'est ensuite une autre proposition, ap- « partenant au même ordre d'idées, et d'après laquelle l'en- « fant qui commence à épeler à l'école est mis au-dessus du « savant théologien qui se livre aux plus hautes méditations

(1) Talmud, Synhédrin, 111.

« de la Loi (1). Si l'âme n'est pas une substance réelle, si elle « n'est qu'une simple aptitude, il n'est pas possible que le pe- « tit écolier l'emporte sur des hommes comme Abaï et Raba. « Si, au contraire, elle constitue un être séparé, dont la per- « fection est en raison directe de sa pureté alliée à la ferveur « religieuse, on comprend que l'âme de l'enfant, encore pure « et sans tache, puisse l'emporter sur d'autres plus exercées, « plus développées, mille fois plus habiles à la spéculation, « mais plus ou moins souillées par le péché..... C'est enfin la « célèbre discussion entre l'école de Schamaï et l'école de Hillel « sur la question de savoir si la non-existence ne valait pas « mieux pour l'homme que l'existence (2), question oiseuse « pour les esprits superficiels, mais qui pour les penseurs a un « sens profond. Cette discussion repose, selon l'auteur, sur les « deux systèmes en présence au sujet de la nature de l'âme. « Ceux qui donnent la priorité à l'existence terrestre de l'âme « sur la non-existence s'en tiennent à la théorie de l'âme con- « sidérée comme une aptitude, une simple disposition. Il est « évident que, dans cette hypothèse, l'existence est préférable « à la non-existence, l'être étant toujours un bien comparati- « vement au non-être, au néant. Ceux qui se prononcent pour « la non-existence adoptent le principe de la *spiritualité sub- « stantielle* de l'âme. Comme, en sa qualité de substance réelle « et distincte, l'âme existe quand même, indépendamment du « corps et en dehors de lui, avec cette différence que, séparée, « elle se maintient pure et inaltérable, tandis que sa jonction « avec le corps l'expose à la souillure et à la corruption, la tra- « dition se prononce en faveur de cette dernière opinion (3), « c'est-à-dire dans le sens de l'âme réelle et non virtuelle, mais « en ajoutant que, « puisqu'il a plu à Dieu d'appeler l'homme « à l'existence ici-bas, celui-ci doit veiller à ses actes (4). » « Qu'est-ce à dire? Que signifie cette clause? Dans la pensée de

(1) Talmud, Schabbath, 119.
(2) Talmud, Eroubin, 13.
(3) Talmud, *ibid.*
(4) Talmud, *ibid.* יפשפש במעשיו ימשמש במעשיו

« l'auteur, ce n'est rien moins qu'une réponse indirecte à la « question du but de la vie. Que si Dieu a jeté l'âme dans ce « corps fragile, en l'arrachant à la quiétude et à la béatitude « dont elle jouissait loin de la matière, c'est qu'il a jugé à pro- « pos de lui imposer une tâche pratique, active, celle d'opérer « la piété et la vertu, de réaliser la perfection sociale et reli- « gieuse, d'agir sous l'inspiration du libre arbitre, que l'homme « seul possède, à l'exclusion des êtres séparés (1).

« Albou termine par quelques mots sur le système de la « métempsychose. Plus avisé que Saadia (2), il ne rejette pas « comme une absurdité une croyance qui a de profondes raci- « nes dans la Kabbale, il lui attribue même une origine spiri- « tualiste. De ce que l'âme est une substance spirituelle, exis- « tant indépendamment du corps et avant lui, les partisans de « la transmigration des âmes ont cru pouvoir conclure qu'il « n'est pas plus difficile à l'âme de passer d'un corps dans un « autre que de quitter sa céleste demeure pour entrer dans un « premier corps. Cependant il n'adopte pas cette conclusion, « que rien ne justifie, dont rien ne démontre la raison d'être; « il fait ses réserves, exprime ses doutes, sans pourtant s'in- « scrire en faux contre elle. Il finit en déclarant se ranger, en « matière de rémunération, du côté de la quatrième opinion, « qui reconnaît une rémunération *mixte*, matérielle dans ce « monde, spirituelle dans le monde futur, à laquelle il va con- « sacrer un examen spécial. »

Appréciation. — On dirait (3) qu'Albou ne s'est pas douté de la part qui revient à Maïmonide dans la théorie de l'âme virtuelle, qu'il attribue à l'école zaducéenne. Nous venons de voir que l'auteur du *Guide* peut en revendiquer la complicité, sinon la paternité; nous n'avons donc pas à revenir là-dessus. Ce qu'il importe de constater, au point de vue du développement historique du dogme, c'est qu'Albou la combat énergi-

(1) Beréschith Rabba, sect. 14.

(2) Voyez plus haut, même chapitre, § 1.

(3) Il est vrai que l'auteur du Nischmoth Haïm abonde dans le même sens, cherchant également, mais sans trop réussir, à repousser pour le grand docteur toute solidarité avec cette doctrine.

Voy. Nischmoth Haïm, IIe partie, ch. 1er.

quement, et se rattache à la doctrine traditionnelle, professée aussi par le fondateur de l'école théologique. Il y a même progrès notable par rapport à ce dernier. Nous avons vu que Saadia, tout en reconnaissant l'âme réelle et substantielle, ne l'affirme pas tout à fait immatérielle; elle serait faite d'une matière pure et incorruptible, de la matière céleste. Il n'en est plus de même pour l'auteur du livre des dogmes; pour lui, l'âme est d'une essence entièrement spirituelle, n'ayant rien de commun avec la matière, n'importe de quelle nature. On admirera surtout la sagace et profonde interprétation de la discussion entre l'école de Schamaï et celle de Hillel au sujet de l'âme virtuelle et de l'âme réelle. Elle confirme en tous points la thèse que nous avons soutenue au nom de la Tradition (1) sur la spiritualité de l'âme. Un autre point à relever, c'est la solution qu'il donne à son tour, à l'exemple de Saadia et d'Erama, du difficile et peut-être insoluble problème de l'union de l'âme avec le corps. En tout cas, sa solution nous paraît bien supérieure à celles de ces professeurs de dogme. Si, comme Saadia, il explique cette union par les nécessités de l'activité morale et religieuse, il la fonde du moins sur un fait rationnel de la plus haute importance, sur le libre arbitre, que l'homme est seul à posséder, et qui doit se mouvoir, s'exercer et se perfectionner dans cette sphère, étroite par la place qu'elle occupe, mais immense par les énergies qu'elle déploie comme par les résultats qu'elle est appelée à produire. L'union de l'âme avec le corps est une épreuve, mais une épreuve salutaire, propre à transfigurer la matière; un combat, un duel, mais qui conduit à la victoire. C'est dans ce sens peut-être que la Tradition dit : « Une heure de pénitence et de pratique de la vertu dans ce monde l'emporte sur toutes les félicités du monde futur (2) »; c'est-à-dire que le libre arbitre ne peut accomplir sa tâche que pendant cette vie terrestre, et qu'à cet égard la vie future, celle de l'âme séparée, ne saurait y suppléer : profonde pensée, qui assigne à l'existence ici-bas une

(1) Voy. plus haut, chap. II, § 1.

(2) Aboth, IV, 22.

mission des plus élevées, exclusivement réalisable par l'union de l'âme avec le corps. La théorie d'Albou est donc l'une des mieux conçues, des plus conformes à la tradition religieuse non moins qu'aux visées les plus ambitieuses de la métaphysique.

RÉSUMÉ DE LA PREMIÈRE PARTIE.

Nous venons d'exposer la doctrine de la spiritualité et de l'immortalité de l'âme dans son principe et dans ses diverses évolutions, au point de vue biblique, traditionnel et théologique. Dans l'Écriture nous l'avons trouvée, non pas formulée d'une façon dogmatique, mais de la manière la plus propre à faire impression sur les masses, mise à la portée de tout le monde, des intelligences les plus communes, par le récit de la Genèse, par les termes de « *image* et *ressemblance* », dont Dieu se sert pour annoncer la création de l'homme. Rien dans la Bible ne vient ébranler ou diminuer l'autorité de cette révélation primitive ; la triple dénomination de Nephesch, Roua'h et Neschama, porte le cachet de la langue sacrée, de son génie amphibologique, embrassant tout ce qui vit et respire, depuis le souffle du plus vil insecte jusqu'aux fonctions les plus spirituelles de l'âme qui loue Dieu, s'appliquant à Dieu lui-même, dont elle caractérise la volonté et la sainte activité. Nous avons vu le rôle qu'elle joue dans la Tradition et dans l'école théologique, les interprétations diverses dont elle a été l'objet, exerçant la sagacité des philosophes et des mystiques. Nous voudrions pouvoir dire que la lumière est faite à cet égard ; mais ce serait prendre de simples assertions pour une vérité démontrée. Ce point ne nous paraît pas encore fixé, en présence des opinions divergentes qui prétendent y voir, avec Saadia, trois facultés de l'âme ; avec les péripatéticiens arabes, trois formes de l'âme ; avec Erama et la Kabbale, trois états progressifs de l'âme. Ces élucubrations ne sont pas fondées sur des textes précis, malgré les habiletés d'une ingénieuse exégèse. La science sacrée n'a pas encore dit son dernier mot sur la signi-

fication distincte de ces trois termes. Quant à la doctrine traditionnelle, nous ne pourrions que nous répéter en insistant de nouveau sur la précision de ses enseignements en faveur de la spiritualité de l'âme, et, ce qui n'est pas moins important, de son identité. Cette identité, nous l'avons vue affirmée par de nombreux passages. L'âme est pure avant son entrée dans le corps et doit retourner pure à sa résidence première; simple passagère dans cette enveloppe fragile, elle doit rester ou redevenir ce qu'elle était avant cette copulation, « *et sibi constet* » Nous ferons remarquer que l'école théologique a un peu négligé cette propriété de l'âme; elle n'a pas vu tout ce qu'il y a de grand et de vrai dans cette identité qui, ainsi que nous le verrons encore, est le pivot de la vie future et du dogme de la résurrection. Le seul de ses organes qui s'en préoccupe sérieusement, c'est Erama, lorsqu'il s'aperçoit de son incompatibilité avec le système de l'âme réduite à l'état de disposition et d'aptitude. Enfin la spiritualité de l'âme, compromise par les champions de cette thèse vicieuse, qui s'est glissée par une véritable intrusion du domaine philosophique dans le sanctuaire de la religion, sans traces véridiques dans l'Écriture et la tradition, en dépit des efforts tentés pour la découvrir, la spiritualité de l'âme, disons-nous, triomphe avec Albou. Elle est donc hors de conteste, indissoluble comme le triple fil du sage (1), s'appuyant sur l'enseignement continu des trois cycles. Si l'on ne s'attache pas autant à démontrer l'immortalité de l'âme, c'est que celle-ci découle de la spiritualité comme l'effet de sa cause, l'essence spirituelle, c'est-à-dire incorruptible et indécomposable de sa nature, ne pouvant pas périr. N'oublions pas de signaler la hardiesse avec laquelle a été posé le problème de l'union de l'âme avec le corps par Saadia, Erama et Albou. Sans revenir sur les explications dont nous avons accompagné la manière de voir de chacun de ces auteurs, nous devons rendre hommage à la profondeur de leurs investigations, au courage avec lequel ils abordent ces questions transcendantes, pla-

(1) Ecclés., IV, 12.

nant dans ces hauteurs mystérieuses sans se brûler les ailes comme Icare, parce qu'ils quittent rarement la voie et le terrain de la parole révélée. C'est la condition *sine quâ non*, nous l'avons démontré plus d'une fois, de toutes les spéculations dogmatiques qui touchent à l'essence des choses.

DEUXIÈME PARTIE.

DE LA RÉSURRECTION PROPREMENT DITE.

CHAPITRE Ier. — De la vie future et de la résurrection selon la Bible.

§ 1er. *De la vie d'outre-tombe.*

En traitant de la rémunération (1), nous avons passé en revue, examiné les diverses solutions données par rapport au silence de Moïse sur les peines et les récompenses futures ; nous avons mis en évidence celle qui nous paraissait définir le mieux la mission dont le législateur était chargé, mission qui consistait dans la formation d'un peuple-modèle, propre à servir de type à l'humanité. Nous avons montré comment, par un effort de génie, ou, pour mieux dire, par une inspiration d'en haut, il a su, si l'on peut dire ainsi, transporter le ciel sur la terre, donner un avant-goût de la rémunération éternelle réservée, soit à l'âme séparément, soit à l'âme et au corps réunis. Il l'a fait en promettant au peuple fidèle la durée et la bienveillance de Dieu, en menaçant les générations infidèles de l'instabilité

(1) Voy. onzième dogme, chap. VI, § 2 ; *Ibid.*, conclusion.

sociale et individuelle, de la colère de Dieu et du détournement de sa face. Stabilité et jouissance de la fréquentation divine, ne sont-ce pas les biens qui ont le plus d'affinité avec ceux dont nous espérons jouir dans la vie future? Nous ne sachions pas que la théologie universelle nous ait fourni jusqu'à présent des données plus claires et plus certaines, malgré ses téméraires affirmations sur la nature et les conditions de l'immortalité. Nous doutons fort que toutes les descriptions du paradis et de l'enfer, des béatitudes et des tourments de l'éternité, vaillent cette simple indication de la sympathie de Dieu pour les bons et de son antipathie pour les méchants.

Mais si, pour les motifs énumérés, Moïse n'a pas jugé à propos de formuler nettement le dogme de l'immortalité, de tracer les linéaments de la vie future, aimant mieux les confier à la tradition orale (1), ne nous a-t-il laissé nulle trace de la pensée de la Révélation sur ce grave sujet, aux préoccupations duquel aucun esprit, ni grand ni petit, ne saurait se soustraire? Ne serait-ce qu'une tradition sans base, sans point d'appui dans la parole révélée? C'est ce qu'il importe d'examiner, en procédant par gradation. Dès que l'on entre dans cet ordre d'idées, la première question qui surgit c'est celle de la mort et de ce qui s'ensuit. La mort est-elle la dissolution complète de l'être, le dernier mot de toute existence, ou laisse-t-elle quelque chose après elle? La réponse est catégorique, elle est affirmative, puisqu'il y a le schéol, le schéol, ainsi appelé parce qu'il ne cesse de *demander* (2), le schéol que nous trouvons à tous les âges du cycle biblique, le schéol où Jacob craint de descendre pour y rejoindre son malheureux enfant (3), le schéol où sont précipités Kora'h et ses partisans (4), le schéol que David mentionne en donnant ses dernières instructions à Salomon, son fils et son successeur (5), le schéol qui joue un rôle brillant dans la poésie sacrée, le schéol objet de la sublime proso-

(1) Voy. onzième dogme, chap. II, § 2.
(2) Prov., XXVII, 20; XXX, 16; cf. Gozarius, rac. 31.
(3) Genèse, XXXVII, 35.
(4) Nombres, XVI, 30 et 33.
(5) I Rois, II, 6 et 9.

popée d'Isaïe à l'adresse du roi de Babylone (1), le schéol qui revient fréquemment dans les Psaumes, où David, tantôt prie Dieu de ne pas l'y précipiter, tantôt le remercie de l'en avoir sauvé (2) ; le schéol symbolisé par la sagesse du gnomique (3), le schéol qui figure dans tous les livres prophétiques (4), le schéol qui a des portes, des profondes vallées et d'insondables abîmes (5). Qu'est-ce que ce schéol? Est-ce l'*Adès* des Grecs, l'*Orcus* des Romains, le séjour passager des âmes après la mort? Il n'est pas facile de le définir. Ce n'est pas la demeure des âmes en général, puisqu'il n'en est guère question comme séjour des justes, et que David demande avec tant d'instances à être sauvé du schéol ; ce n'est pas davantage le lieu assigné aux criminels seuls, puisque Jacob craint d'y descendre pour y rejoindre son fils Joseph. Ce serait donc la demeure et des coupables et de ceux qui meurent dans la tristesse et la douleur, la résidence de tout ce qui ne meurt pas de mort naturelle, des personnes s'en allant avant l'âge, violemment arrachées à la vie, soit par une arme meurtrière, soit par la violence du remords ou sous le poids d'une grande affliction. Un autre fait qui se rattache à l'idée du schéol, c'est la continuation de certains rapports entre ses hôtes; toute sociabilité ne cesse pas, ne disparaît pas dans ce séjour des ombres, puisque le prophète nous décrit la réception faite dans le schéol à l'orgueilleux Nabuchodonozor par les rois qui saluent son arrivée : « Le schéol, dit-il, s'ébranle tout entier à ta venue, le royaume « des ombres est en émoi ; les grands de la terre, les rois des « nations, bondissent sur leurs siéges. D'une voix unanime ils « t'apostrophent en ces termes : Te voilà devenu malade « comme nous, te voilà semblable à nous (6). »

Mais si la tombe n'ensevelit pas tout entiers les méchants et

(1) Isaïe, XIV, 9, 11 et 13.

(2) Ps. X, 6; LXXXIX, 49; CX, 3; CXXXIX, 8; CXLI, 7.

(3) Prov. V, 8; VII, 26; XIX, 18; XXVII, 20; XXX, 16.

(4) I Samuel, II, 6; Osée, XIII, 14; Jonas, II, 3; Habacuc, II, 5; Ezéchiel, XXXI, 15-17; XXXII, 21 et 26; Cant., VII, 8; Ecclés., IX, 10.

(5) Deutér., XXXII, 22; Isaïe, XXXVIII, 10; Prov., IX, 18.

(6) Isaïe, XXIV, 9 et 10.

les désolés, à plus forte raison ne saurait-elle se fermer inexorablement sur la dépouille des justes. Ici nous rencontrons une autre expression fort usitée dans la Bible, que l'on peut considérer comme le pendant du schéol. Il s'agit du terme bien connu « *reposer à côté de ses pères ou être réuni à son peuple* » et qui ne le cède au schéol ni pour la fréquence ni pour la durée de l'emploi, comme lui traversant tout le cycle biblique, depuis Abraham (1) jusqu'au dernier roi de Juda (2). Ce désir exprimé par les patriarches de reposer dans la même nécropole, cette recommandation pressante faite par Jacob à Joseph, et par celui-ci à ses frères, de transporter leurs restes dans la sépulture paternelle, cette inhumation dans le caveau de famille élevée à la hauteur d'une récompense, accordée à un seul membre de la dynastie de Jéroboam (3), refusée comme le plus terrible châtiment au dernier roi de Juda, dont le prophète dit : « Il aura la sépulture d'une charogne, son cadavre sera traîné et jeté loin de Jérusalem (4) » ; cette effrayante prédiction, faite par le même prophète, qu'il arrivera un jour où les ossements des rois de Juda, des grands, des pontifes, des prophètes, de tous les habitants de Jérusalem, seraient déterrés, exposés à la face du soleil, de la lune et des autres corps célestes dont ils avaient fait des dieux (5) ; cette religion de la tombe, en un mot, que nous rencontrons si forte, si vivace, chez le père des croyants, lorsqu'il achète à prix d'or la caverne de Macpéla (6), aussi bien que chez Jérémie, organe de la nationalité expirante, est quelque chose de plus assurément qu'un respect de commande pour l'enveloppe putréfiée de la personne humaine. Elle trahit une foi constante, inébranlable, dans la survivance de la personnalité ; si elle n'exprimait pas cela, elle serait un non-sens. Ce n'est plus le culte des momies, momifié lui-même, de la vieille Égypte ; c'est un sentiment aussi ardent qu'intelligent, en harmonie avec la grande idée du Mosaïsme qui vient substituer partout la liberté à la fatalité.

(1) Genèse, XV, 15.
(2) II Rois, XXIV, 6.
(3) I Rois, XIV, 13.
(4) Jérémie, XXII, 19.
(5) Jérémie, VIII, 1.
(6) Genèse, XXIII, 16.

§ 2. *De la vie future.*

Il faut se dire cependant que, si la notion de la vie future se bornait à ces indications vagues que nous venons de voir surgir du sein du schéol et des profondeurs de la tombe, elle serait bien incomplète, peu en rapport avec les hautes espérances que nous suggèrent nos aspirations vers l'immortalité. L'Écriture ne nous offre-t-elle pas des révélations moins indécises sur ce redoutable mystère? C'est ce qu'il importe d'examiner.

Plus d'une fois nous avons été à même de constater que c'est dans ses lois, dans ses prescriptions religieuses, que Moïse se plaît à incarner ses principes ; c'est là qu'ils prennent corps pour mieux s'enraciner dans l'esprit des fidèles. Ce procédé du législateur se retrouve dans une série de dispositions se rattachant à la croyance de la vie future, dans la défense si souvent répétée de consulter les nécromanciens, d'interroger les morts, et notamment dans l'interdiction de nous livrer à des manifestations violentes à l'occasion d'un deuil (1). C'est dans ce dernier commandement que Moïse nous révèle toute sa pensée, en disant : « Tu es un peuple saint pour l'Éternel, ton Dieu, et c'est toi que l'Éternel a choisi parmi toutes les nations pour en faire son peuple de prédilection (2) ». L'un des organes de la théologie l'a dit avec un grand sens : « Quoi ! parce que nous « sommes un peuple saint, un peuple choisi, nous devons moins « ressentir la perte d'un membre de notre famille ou de notre « communauté ! Nous devons rester calmes, impassibles, parce « que celui que nous avons perdu était un gage plus précieux, « et que le vide qu'il laisse derrière lui est moins facile à com- « bler ! Où est ici la logique, la filiation de l'effet avec sa cause? « Évidemment cette loi est l'expression de la certitude de « l'immortalité. Vous devez d'autant moins, nous dit le maître, « vous lamenter au sujet des morts, que vous êtes plus saints,

(1) Lévit., XIX, 31 ; XX, 6 et 27 ; Deutér., XIV, 1 ; XVIII, 11.

(2) Deutér., XIV, 2.

« c'est-à-dire plus assurés que vos morts ne meurent pas tout « entiers; vous devez vous abstenir de ces manifestations de « désespoir et de bruyante affliction qui ne pourraient qu'in- « firmer la foi en la survivance de l'âme, la croyance que cette « séparation n'est pas éternelle. Ce qui est saint ne peut pas « périr totalement (1) ». Moïse fait donc pour la vie future ce qu'il a fait pour tous les principes fondamentaux : il la fond avec une loi pratique, usuelle, d'autant plus efficace qu'elle exercera son influence salutaire au moment même de la mort, où rien ne peut nous consoler du spectacle du néant de la vie que le ferme espoir d'une autre vie.

Il s'agit maintenant de suivre cette notion dans la marche de son développement, de voir ce qu'elle devient entre les mains des prophètes et des hagiographes. Nous la trouvons affirmée avec autant d'éclat que de précision dans les immortels écrits de David et de Salomon, si poétiques et si populaires à la fois. Néanmoins il se présente ici une objection qu'il faut lever tout d'abord. Dans les Psaumes nous rencontrons un courant double et, ce qui est plus grave, opposé. D'un côté, le chantre sacré ne se fait pas faute d'exprimer la crainte de la mort, de l'envisager comme la fin suprême de l'existence, de la fuir avec épouvante, de prier Dieu d'en reculer pour lui le terme. Voici comment il s'énonce à cet égard : — La mort supprime jusqu'à ton souvenir (ô Dieu) : qui te rend grâce dans le schéol? Je suis libre comme les morts (c'est à-dire dégagé de toute responsabilité), commme les cadavres couchés dans la tombe, dont tu ne te souviens plus, soustraits pour toujours à ta main. — Est-ce que tu fais des miracles pour les morts? Est-ce que les ombres se lèvent pour te rendre des actions de grâce? Est-ce que tes prodiges sont connus dans la région des ténèbres, ta générosité dans la terre de l'oubli? — Ce ne sont pas les morts qui louent Dieu, ni tous ceux qui sont descendus dans l'empire du silence. — Je ne veux pas mourir, je veux vivre et raconter les exploits de Dieu. — Dieu a voulu me châtier, mais

(7) Albou, Ikarim, IVe partie, chap. 4. Voy. onzième dogme, chap. VI, § 4.

il ne m'a pas livré à la mort (1). — Voyons maintenant l'autre courant, bravant la mort, s'élançant vers les rives de l'éternité. Et d'abord cette vie, à laquelle le chantre inspiré semble tant tenir, il en connaît tout le néant : il la compare à l'herbe, à la fleur des champs qui ne dure que du matin au soir, à une ombre qui passe, à un vent fugitif (2). Et puis au songe de cette vie, à l'ombre de cette existence terrestre, il oppose la stabilité, la durée de la béatitude qui consiste dans *la contemplation de la gloire de Dieu.* — Il envie le sort des saints qui sont sous terre ; — il est plein de sécurité pour son corps, joyeux et glorieux dans son for intérieur, persuadé que son âme ne sera pas abandonnée au schéol, mais qu'elle jouira *éternellement* de l'ineffable félicité que donne la présence de Dieu ; — il ne craint rien, même en cheminant dans les vallées de la mort, sachant que Dieu est avec lui ; — il est soutenu par l'espoir, par la foi de jouir du bien de Dieu dans le pays de la vie. — Qu'il est immense, s'écrie-t-il, le bien réservé à ceux qui craignent Dieu ! — Je célébrerai ton nom jusqu'à la fin des générations. C'est Dieu qui rachètera mon âme, qui m'arrachera au pouvoir du schéol : aussi mon âme ne s'émeut-elle pas à la vue de la prospérité du méchant remplissant sa maison de fausse gloire ; elle sait qu'il n'en emporte rien à sa mort, que cet éclat menteur ne le suit pas (dans la tombe). — Que les méchants soient effacés du livre de la vie, qu'ils ne soient pas inscrits avec les justes. — Moi, dit-il encore, je reste toujours avec toi (Dieu), tu me tiens par ma main droite, tu me guides par tes conseils, pour me recueillir au sein de ta gloire. Que peut-il y avoir dans le ciel qui ne soit déjà l'objet de mes aspirations sur la terre ? Qu'ils se consument donc, mon cœur et ma chair ! Dieu n'est-il pas à tout jamais mon rocher et mon patrimoine (3) ?

Voilà bien des perspectives, des espérances, mieux que cela, des assurances d'une autre vie, qui viennent infliger un démenti

(1) Psaumes, VI, 6 ; LXXXIII, 6, 11 et 12 ; CXV, 17 ; CXVIII, 17 et 18.

(2) Psaumes, XC, 7 ; CII, 11 ; CIII, 15 et 16 ; CXLIV, 4. Cf. Isaïe, XXXVIII, 10-20 ; prière du roi Ézéchias.

(3) Psaumes, XVI, 3, 9 et 11 ; XXIII, 4 ; XXVII, 13 ; XXXI, 20 ; XLV, 18 ; XLIX, 16-18 ; LXIX, 29 ; LXXIII, 23 26.

formel à la crainte, à cette terreur de la mort dont nous avons rapporté ci-dessus l'expression. Que faut-il penser maintenant de cette contradiction, de cette opposition flagrante entre le désir et le mépris de la vie matérielle? En cherchant bien, nous verrons le psalmiste nous fournir lui-même la solution en nous faisant connaître sa pensée sur le but de la vie. Que dit-il là-dessus? — Mon âme a soif de Dieu vivant; quand pourrai-je venir contempler la face de Dieu? — Je demeurai dans la maison de Dieu des jours sans fin. — La seule chose que je demande à Dieu, que je désire vivement, c'est de résider dans la maison du Seigneur tous les jours de ma vie, afin de me délecter dans la contemplation de la divinité et de fréquenter son sanctuaire. — Mon âme se consume dans ses aspirations vers les parvis sacrés; cœur et chair chantent en moi le Dieu vivant. — Ce qu'est le nid pour l'être ailé, le berceau pour l'oiseau libre qui y dépose sa couvée, tes autels le sont pour moi, ô Éternel Zébaoth, mon roi et mon Dieu! — Un jour passé aux abords de ton temple en vaut mille; j'aime mieux me tenir sur le seuil de la maison de Dieu que d'habiter les palais de l'iniquité (1). — Oui, dans ces derniers textes nous croyons trouver la conciliation des deux courants opposés. David ne méprise pas la vie; il l'aime, au contraire; il l'aime pour la consacrer à Dieu, pour la vouer à son culte; il l'aime pour vivre saintement, pour se procurer les jouissances pures que nous valent la connaissance de Dieu et la méditation de ses perfections; il l'aime, mais à titre de préparation à cette autre vie où il possédera les mêmes biens dans leur plénitude, et il s'y préparera d'autant mieux qu'il restera plus longtemps dans ce monde. Il est donc tout naturel qu'il désire voir cette vie d'action et de nobles préparatifs se prolonger jusqu'à ses limites extrêmes. La mort subite, violente, avant terme, l'effraye, parce qu'elle l'arrête brusquement dans sa tâche et la laisse forcément inachevée. En ceci, la pensée du chantre national est parfaitement conforme à la doctrine mosaïque que nous avons exposée déjà, à savoir que la

(1) Psaumes, XLII, 3; XXIII, 6; XXVII, 4; LXXXIV, 3, 4 et 11.

Bible aime à considérer et à nous faire considérer la vie comme un don précieux, inestimable, qu'il importe d'apprécier à sa légitime valeur pour en user le plus dignement possible. Loin d'en faire fi, il faut la conserver, la soigner, l'entourer de cette sollicitude que l'on met à veiller sur un trésor; la traiter soit avec dédain, soit avec indifférence, ce serait nous montrer ingrats envers le dispensateur de l'existence. De cette façon, le désir de la vie et la crainte de la mort ne sont nullement antipathiques au sentiment de la vie future : celle-ci est le palais dont celle-là doit être envisagée comme le portique, mais comme un noble et superbe portique (1).

Après les Psaumes, ce sont les Proverbes qui contiennent la plus claire affirmation de l'immortalité. Ils nous enseignent que « le juste reste plein de confiance jusque dans la mort », que « l'impie meurt sans avoir appris la morale », c'est à-dire sans pouvoir en tirer profit dans l'autre vie; que la femme forte va, heureuse et souriante, au-devant de son dernier jour (2). Un dernier point à noter, et de la plus haute importance, c'est que le mot même, le mot d'immortalité se rencontre dans les Psaumes et dans les Proverbes. David l'appelle « au delà de la mort (3) », et Salomon « la non-mort (4) ». La vertu, dit-il, conduit là où il n'y a pas de mort. Voilà deux termes qui, à moins qu'on ne prenne les mots pour des signes vides de sens, sont un témoignage irrécusable en faveur de l'immortalité; il n'en faut pas davantage pour défendre la Bible contre toute suspicion en cette matière.

§ 3. *De la résurrection.*

Nous arrivons maintenant à la résurrection proprement dite, qui a donné son nom au dogme, bien qu'elle ne soit qu'une des formes, ou, pour mieux dire, une des phases de l'immortalité.

(1) Aboth, IV, 21.

(2) Prov., XIV, 32; V, 23; XXXI, 25.

(3) עַל מוּת Ps XLVIII, 15; cf. Midrasch Hagitha, Cant. I, 2.

(4) אַל מָוֶת Prov., XII, 28.

Quelle est l'opinion exprimée par l'Écriture sur cette croyance imposée par Maïmonide comme un article de foi ? Nous allons procéder ici comme nous l'avons fait à propos de l'immortalité, recueillir les témoignages avant de les peser A la rigueur on pourrait l'envisager comme une conséquence logique de la religion de la tombe, dont nous avons mis en relief la puissance et la haute origine ; si ce n'est pas là une preuve, c'est du moins une forte présomption. Cet immense et universel respect de la poussière humaine ne serait-il pas fondé sur l'idée que nous nous faisons de cette enveloppe appelée par une sorte de prédestination à servir encore une fois de gaîne à l'âme intelligente ?

Quoi qu'il en soit de cette supposition, elle ne serait, nous l'avouons, qu'une base insuffisante pour le dogme. En fait de textes propres à lui servir d'assises, le Pentateuque ne nous en offre qu'un seul d'une certaine transparence ; c'est l'un des derniers versets du cantique du Deutéronome, ainsi conçu : « Voyez maintenant, c'est moi, c'est moi qui tue et qui fais vivre, qui frappe et qui guéris (1) ». Encore le texte n'est-il pas tellement clair qu'il ne faille avoir recours à l'interprétation traditionnelle pour en déduire la résurrection (2). Vient ensuite l'expression identique de la prière d'Hanna : « Dieu fait mourir et vivre, précipite dans le schéol et en fait remonter (3) ». On cite encore ce passage d'Isaïe où le prophète dit : « Tes morts ressusciteront, mon cadavre (Israël) se relèvera. Réveillez-vous, éclatez en cris de joie, ô vous qui dormez dans la poussière. Ta rosée est une rosée vivifiante, qui met fin au royaume des ombres (4) ». Il nous faut ensuite franchir toute la période prophétique, aller jusqu'à la fin du cycle, pour en recueillir l'indication nette et précise dans Daniel : « Beaucoup de ceux qui dorment dans la poussière se réveilleront, y lisons-nous, les uns pour la vie éternelle, les autres pour une honte,

(1) Deutér., XXXII, 39.

(2) Talmud, Synhédrin, 91 ; Talmud, Pessahim, 54.

(3) I Samuel, II, 6 ; Talmud, Synhédrin, *u. s.*

(4) Isaïe, XXVI, 19 ; Isaïe, Synhédrin, *l. c.*

une abjection éternelle; alors les (êtres) spirituels brilleront d'un éclat céleste, et les propagateurs de la vertu scintilleront comme les étoiles pour toujours. — Va, dit finalement l'ange à Daniel, attends ce terme, repose (confiant) jusqu'à l'heure de la résurrection; tu recevras ton lot à la fin des jours (1) ». On n'ignore pas que toute la théorie de la résurrection s'appuie essentiellement sur cette apocalypse, qui, nous venons de le dire, a du moins le mérite de la clarté et de la précision.

A côté de ces expressions il importe de citer les faits qui se rattachent au même dogme et dont l'histoire sainte a enregistré quelques-uns. C'est d'abord l'apparition de l'ombre de Samuel, évoquée par la pythonisse d'En-Dor (2); c'est ensuite la résurrection du cadavre qu'on avait jeté dans la tombe d'Élisée (3); c'est enfin le prophète Ezéchiel faisant revivre les morts dans la vallée de Doura (4). Il est vrai que l'autorité de ces faits semble plutôt infirmée que confirmée par la Tradition: le dernier est pris, par l'un de ses interprètes, dans le sens allégorique (5); le second n'aurait été qu'une sorte de mouvement galvanique, et le corps ressuscité n'aurait fait que s'éloigner de la tombe du prophète pour retomber aussitôt sans vie (6); quant au fait relatif à Samuel, il se serait passé dans l'année de deuil, pendant ce temps où l'âme n'a pas encore tout à fait rompu avec la vie terrestre (7). Il s'ensuit que les faits allégués ne constituent pas un appui bien solide au principe de la résurrection; le témoignage le moins contestable se réduirait au texte de Daniel, le seul d'ailleurs que Maïmonide juge à propos d'invoquer dans sa formule précitée (8).

(1) Daniel, XII, 2, 3 et 13.
(2) I Samuel, 28.
(3) II Rois, XIII, 21.
(4) Ézéchiel, XXXVII, 1-10.
(5) Talmud, Synhédrin, 92 : באמת משל היה
(6) Talmud, Synhédrin, 47.
(7) Talmud, Schabbath, 152.
(8) Voir le commencement de cette leçon.

CHAPITRE II. — De la résurrection selon la Tradition.

§ 1er. *Des causes qui valurent à la croyance de la résurrection la prépondérance dans le dogme de la vie future.*

Dans notre exposé du dogme de la rémunération, nous avons essayé d'expliquer la transformation qu'il subit en passant du cycle biblique au cycle traditionnel ; nous nous sommes attaché à signaler les causes qui présidèrent au remplacement de la rémunération terrestre de Moïse par celle de la rémunération future. Nous ne croyons pas émettre une assertion hasardeuse en avançant que ce changement ne fut pas sans influer sur le dogme même de la vie future, et voici comment : La rémunération éternelle étant appelée à devenir désormais le guide des fidèles, la règle de conduite en même temps que le but de la vie, il était nécessaire non-seulement d'en arrêter les lignes, d'en fixer les contours, mais encore de la rendre autant que possible saisissable et perceptible aux masses. On croyait arriver à ce résultat par un déplacement opéré dans l'idée de l'immortalité, en donnant un corps aux allusions, indications et promesses bibliques que l'on se mit à fondre ensemble dans la doctrine de la résurrection. Il n'est pas facile de déterminer la part qui revient dans cette modification à l'influence étrangère, babylonienne, chaldéenne ou persane, à laquelle la critique religieuse prétend l'attribuer, sans être pourtant bien sûre de son fait, fort disposée à nous donner ses conjectures pour autant de certitudes. Nous ne voulons pas nous inscrire en faux contre cette intrusion ; il se peut qu'il lui revienne quelque chose dans cette évolution dogmatique. Mais nous maintenons que celle-ci a son point de départ, et aussi sa raison d'être, dans un travail tout intérieur, d'autant plus que notre hypothèse n'est nullement

gratuite, qu'elle s'appuie sur les dernières manifestations de la parole révélée, sur les livres d'Ezéchiel et de Daniel, qui sont en quelque sorte les éditeurs responsables de la nouvelle théorie de la résurrection corporelle.

Les pères de la Synagogue n'avaient pas seulement la science ; ils possédaient à un haut degré le génie du gouvernement spirituel. Ils savaient qu'on ne gouverne pas les masses avec des idées vagues et flottantes, mais par des principes nettement formulés, frappant l'imagination autant que la raison, de nature à pénétrer dans les consciences les moins éclairées; ils ne faisaient, du reste, que se conformer au génie de Moïse, de Moïse qui donnait à ses enseignements la forme la moins spéculative, lorsqu'il les incorporait dans ses lois et institutions. Il n'en faut pas davantage pour comprendre comment le dogme de la résurrection apparaît au premier plan, allant résumer en lui toutes les espérances, toutes les assurances, toutes les perspectives d'une vie meilleure. Sous ce rapport, on ne saurait, le nier, la résurrection se présentait avec le double caractère de la fixité et de l'identité personnelle, de cette identité que la Tradition se montre si jalouse de mettre hors de conteste (1). Le terme *immortalité* est bien élastique ; il n'offre aucun point saisissable, il reste dans la pénombre, il a cette teinte de clair-obscur qui ne dit rien au vulgaire. Il sera toujours l'aliment des penseurs, il donnera lieu à une foule de théories se développant à l'aise dans les régions nébuleuses de l'inconnu ; mais au commun des mortels il faut une nourriture plus grossière.

Que l'on songe encore à une chose. Il n'y avait pas de milieu, il fallait choisir entre la sage réserve de Moïse à l'endroit de la vie future et de tout ce qui s'y rapporte, mais au risque de compromettre la direction spirituelle, de la voir s'abîmer dans les malheurs du temps, et la nécessité de tendre à la communauté d'Israël une planche de salut, grâce au puissant mobile de la rémunération future mise à la portée de tous. Comme on n'espérait guère des résultats décisifs de la notion confuse

(1) Voy. plus haut, Ire partie, chap. II, § 4, et le résumé.

de l'immortalité abstraite, d'une âme rentrant dans le grand tout ou faisant retour au trésor de l'immatériel, et que cette notion répondait trop peu d'ailleurs à ce que nous appelons la religion des morts, aux manifestations sensibles qu'elle provoque, se traduisant en cris, pleurs, invocations, honneurs funèbres, services anniversaires, trahissant une liaison que la mort est impuissante à rompre entre ceux qui foulent la terre et ceux qui sont couchés dessous, on semblait heureux de se mettre sous l'égide de la résurrection, qui exprimait le mieux les sympathies d'outre-tombe. Quant à l'identité personnelle, tout le monde sait la place qu'elle occupe dans nos sentiments comme dans nos pensées. En dehors de cette personnalité persistante, véritable centre de gravité de l'être pensant, que deviennent et nos efforts, et nos travaux, et toutes les facultés humaines? N'est-ce pas elle qui est le lien de la vie, qui ne s'efface jamais complétement, pas plus dans le rêve que dans la folie, qui reste notre fidèle compagne depuis le berceau jusqu'au tombeau? N'est-ce pas elle, chose fort importante au point de vue théologique, qui constitue la notion la plus précise que nous ayons de la Divinité? N'est-elle pas au fond de cette dénomination par laquelle Dieu s'annonce à Moïse, quand il lui dit : « Je m'appelle *éhyé ascher éhyé*, je suis celui qui suis (1) »? N'est-ce pas ainsi que Dieu s'affirme dans le texte même qui sert de base mosaïque au dogme de la résurrection? « Voyez, s'écrie-t-il, c'est moi qui suis toujours moi (2)! » Or, si l'homme est fait à l'image de Dieu, ne doit-il pas reproduire en lui, à un degré quelconque, aussi faible, aussi réduit que l'on voudra, cette divine identité? Eh bien, la résurrection, c'est la forme populaire de l'identité personnelle, indestructible et infaillible. Rien n'est plus propre à en rendre l'idée accessible à tous que la croyance que l'individu ressuscite tout entier, en chair, en esprit, voire même avec ses vêtements (3), c'est-à-dire avec ses qualités et ses penchants natifs.

(1) Exode, III, 14. Voy. notre Théodicée, p. 311-329.

(2) Deutér., XXXII, 39. כי אני אני הוא

(3) Talmud, Synhédrin, 90; Talmud, Kethouboth, 110.

La prédominance adjugée par la Tradition au dogme de la résurrection s'explique donc par des motifs historiques non moins que par des considérations metaphysiques.

§ 2. *Démonstration traditionnelle du principe de la résurrection.*

Abordons maintenant les divers genres de démonstration appliqués par la Tradition au principe dont nous nous occupons. Pour procéder régulièrement, nous commencerons par chercher les traces du dogme dans le rituel. Dans l'oraison principale, dans la *Thephilla* ou les dix-huit bénédictions, il n'est fait mention que de la résurrection seule (1), bien que dans d'autres parties de la liturgie on parle aussi de *monde futur* (2) et de la *vie à venir* (3) Ce fait vient à l'appui de la thèse que nous venons de soutenir, à savoir que le terme de *résurrection* devint comme le mot d'ordre du peuple, résumant en lui l'ensemble des idées et des croyances ayant trait à l'immortalité; autrement il y aurait lieu de s'étonner de l'exclusion du terme de « Olam habba » de la prière principale. Quand une fois elle était tombée, comme on dit, dans le domaine public, la doctrine de la résurrection fut soumise, comme tous les autres principes, aux procédés d'exégèse et d'interprétation qui constituent la méthode traditionnelle. Ils ont été réunis, en ce qui concerne le dogme en question, dans le traité talmudique qui est consacré aux bases fondamentales de la religion (4). Il importe de voir si l'étude attentive des textes confirme les considérations développées dans le paragraphe qui précède. Nous y remarquons d'abord la discussion du R. Gamliel avec les Zaducéens. On sait que la plupart des textes tirés du Pentateuque, des prophètes et des hagiographes, et interprétés par ce docteur dans

(1) Shemoné Essré, deuxième bénédiction. אתה גבור

(2) Prière de Hakkol Yedou'ha. עולם הבא

(3) Prière de Elohaï Neschama. לעתיד לבוא

(4) Talmud, Synhédrin, 90-92.

le sens de la résurrection corporelle, ne sont pas admis par ses contradicteurs, qui les expliquent autrement; quant à ceux auxquels ils accordent une adhésion tacite, ils s'appliquent à toutes formes de l'immortalité non moins qu'à la résurrection proprement dite. Cette discussion est suivie de toute une série de citations bibliques en faveur de la résurrection; mais, à leur tour, celles-ci, sauf les deux passages de Daniel, se prêtent indistinctement à tous les modes de la vie future. Que nous disent ces extraits des livres saints? Qu'on louera Dieu et qu'on chantera sa gloire dans l'éternité; que Ruben vivra et ne mourra pas (1). Il est bien difficile, pour ne pas dire impossible, de faire sortir de ces expressions générales la résurrection corporelle. Il semblerait d'ailleurs que les rédacteurs du Talmud aient senti que cette exégèse n'est pas irréprochable, puisqu'ils cherchent à la corroborer par des arguments puisés dans la logique et dans la physique. On fait valoir la difficulté, bien moindre pour Dieu, de ressusciter ce qui a existé déjà, que de créer ce qui n'existait pas; on se sert ensuite de l'ingénieuse comparaison du corps humain avec le verre *soufflé*, dont le verrier recompose les débris par un procédé identique à la formation première, comparaison qui aboutit, par l'argument *a fortiori*, à la résurrection du corps, produit du *souffle* de Dieu; on induit aussi la résurrection corporelle de la juxtaposition, dans un texte biblique, de la tombe et de la matrice (2). Quelle analogie peut-il y avoir entre ces deux réceptacles? Cela signifie que, de même que la matrice rend ce qui lui a été confié, de même la tombe et le schéol rendront un jour ce qui y a été déposé (3).

Mais une preuve péremptoire à l'appui de notre thèse sur l'acception générale du mot *résurrection*, choisi, si l'on peut ainsi dire, comme *enseigne* de l'immortalité, c'est la substitution continuelle faite par le Talmud du terme « résurrection (תחיית המתים) » au terme « monde futur (עולם הבא) », et *vice versâ*. Ainsi, à commencer par la Mischna, qui sert de base

(1) Talmud, Synhédrin, 90-92.
(2) Prov., XXX, 16.
(3) Prov., Synhédrin, *l. c.*

à la doctrine traditionnelle, il est dit : « Voici ceux qui n'auront pas de part au *monde futur*; c'est, en premier lieu, celui qui nie la résurrection (1). » « Pourquoi ? demande le Talmud. Parce que, niant la résurrection, il ne mérite pas d'y participer; Dieu se plaît à appliquer à l'homme la peine du talion (2). » Ainsi encore, dans sa controverse avec les Zaducéens au sujet de la *résurrection*, Gamliel, interprétant un verset du Deutéronome (3), dit : « De même qu'Israël vit aujourd'hui, de même il vivra dans le *monde futur*. Un peu plus loin, deux illustres docteurs R. Akiba et R. Ischmaël, disent formellement qu'il n'y a que deux mondes, le monde présent et le monde futur, d'où il s'ensuit que le *monde futur* et la *résurrection* ne forment qu'un. Il en est de même de l'argumentation d'un autre docteur, de Raba (4). Cette identification répétée de la résurrection corporelle avec le monde futur n'est-elle pas faite pour nous donner la clef de la signification réelle du terme qui a prévalu? Nous savons bien qu'il est d'autres passages talmudiques qui paraissent démentir cette confusion; nous n'ignorons pas que dans beaucoup d'endroits la résurrection des corps nous est annoncée comme un événement certain, dont l'accomplissement est ajourné à la fin des temps, à la suite de la consommation de toutes les existences, se réalisant pour les seuls justes dans la Terre Sainte, sous les auspices du prophète Élie (5). Mais il n'est pas hors de vraisemblance qu'il est arrivé ici ce qui advient fréquemment : par suite des modifications subies par le dogme allant de plus en plus se matérialisant, la forme a emporté le fond, et la résurrection, forte de l'influence qu'elle exerçait sur les esprits, s'est créé un empire distinct où elle dominait seule, à l'exclusion des autres formes de l'immortalité. Toujours est-il que, dans ce que l'on peut appeler le traité *ex professo* de la résurrection, celle-ci ne fait que

(1) Prov., Synhédrin, Mischna 1.
(2) Prov., Synhédrin, Talmud.
(3) Deutér., IV, 4.
(4) Deutér., IV, 4.
(5) Talmud, Schabbath, 152; Talmud, Taanith, 7; Talmud, Kethouboth, 110; Talmud, Sota, fin.

confondre ses eaux avec le monde futur, avec le « Olam habba ». Que si l'on adoptait cette interprétation, on obvierait à bien des objections et des difficultés, dont l'école théologique, comme nous le verrons bientôt, n'a pas su se tirer. Loin de nous d'ailleurs la prétention de trancher une question de cette gravité, de repousser systématiquement le sens littéral de la résurrection. En pareille matière la prudence et la réserve sont de rigueur. Étudier les textes avec un soin consciencieux, signaler le fort et le faible des assertions émises, indiquer les résultats qui paraissent s'adapter le mieux au génie de l'Écriture et aux allures de la Tradition, saisir l'idée sous l'enveloppe des mots, la suivre dans ses différentes évolutions, voilà une tâche qui a de quoi contenter l'ambition du théologien.

Nous ne saurions terminer ces aperçus sur la résurrection sans dire un mot de cette singulière proposition qui revient souvent dans le Talmud, et d'après laquelle l'homme ressuscite avec son linceul, avec ce qu'il portait sur lui au moment de son inhumation. « Si le grain de froment, nous dit-on, jeté nu dans le sein de la terre, surgit du sol sous une foule d'enveloppes, à plus forte raison le cadavre, enseveli dans ses habits, ressuscitera-t-il couvert et vêtu (1) ». Si l'ignorance et la mauvaise foi accueillent cet enseignement allégorique avec un sourire de dedain, les esprits sérieux y découvriront un sens profond. Ce n'est pas autre chose, à notre avis, que l'identité personnelle poussée jusqu'à l'exagération. On nous dit allégoriquement que le *moi* revit tout entier, que les qualités, les facultés, les propriétés qui différencient les hommes, qui les caractérisent à l'instar des vêtements au moyen desquels nous savons distinguer les personnes qui nous sont inconnues, subsistent et revivent avec nous. Ce n'est pas la seule fois, du reste, que les sentiments et les passions sont figurés dans la langue prophétique et talmudique par le vêtement. Ainsi la personnalité humaine renaît tout entière de ses cendres: croyance salutaire bien qu'exagérée, éminemment morale en

(1) Talmud, Synhédrin, 5; Talmud, Kethouboth, *u s*.

ce sens qu'elle réagit en faveur de la responsabilité individuelle et contre la théorie de l'absorption des âmes dans l'esprit universel, enseignée par une certaine métaphysique. Il s'agit encore ici de faire descendre l'idée de vie future des hauteurs de la spéculation pure, pour la traduire en langage populaire.

§ 3. *Le dogme de la résurrection envisagée au point de vue du christianisme.*

Les causes que nous avons assignées à la prépondérance exercée depuis le cycle de la Tradition par le dogme de la résurrection corporelle nous expliquent aussi le rôle considérable qu'il joue dans l'établissement du christianisme. Qu'il constitue l'une des bases fondamentales de la nouvelle religion, ceci ne fait pas doute. La résurrection du Dieu crucifié n'est-elle pas le dernier mot des Évangiles (1)? Ce qu'il nous importe de constater, c'est que le Nouveau Testament s'est emparé des arguments mêmes de la Tradition pour raviver la foi dans la résurrection. C'est ainsi que l'interprétation de l'expression « Dieu des patriarches » donnée par le fils de Marie et reproduite par les trois premiers Évangiles (2), à savoir qu'il est le Dieu des vivants, et non pas celui des morts, n'est pas autre chose que la répétition de l'un des arguments de Gamliel contre les Zaducéens (3). Dans ses épîtres, saint Paul s'appuie également sur la résurrection des patriarches, mais en la déduisant d'un autre texte biblique (4). « Nourri dans le sérail, il en connaît les détours. » Nous voulons dire que, docteur de la Tradition, nourri des enseignements des pères de la Synagogue, il sait se les approprier et les faire tourner au profit de sa thèse. « Si quelqu'un « demande, dit-il à propos de la résurrection : Comment les « morts peuvent-ils ressusciter ? dans quel corps s'incarneront-

(1) Matth., XXVIII, 9 et 17; Marc, XVI, 9-14; Luc, XXIV, 25, 37-39.
(2) Matth., XXII, 32; Marc, XII, 27; Luc, XX, 38.
(3) Talmud, Synhédrin, 90.
(4) Epist., ad Corinth., chap. 15.

« ils? Insensé! lui répondrons-nous, ne savez-vous pas que la « semence jetée en terre ne peut fructifier avant de mourir? « Ce n'est pas vous qui donnez le corps à cette semence; c'est « Dieu qui le lui dispense selon son bon plaisir, donnant à « chaque graine la forme qui lui convient. Or il n'y a pas moins « de différence entre les corps célestes et les corps terrestres « qu'entre la chair humaine et celle de la bête. Oui, ce corps « qui a été semé dans la corruption et la honte ressuscitera « dans l'incorruptibilité et dans la gloire (1) ». Qui ne voit que cette comparaison entre un fait de la nature végétale et la transformation humaine est tirée de celle que nous avons citée plus haut, établissant la similitude entre le grain de froment et la poussière humaine (2)? Au surplus, il invoque formellement le témoignage de la Bible. Dédaignant l'argumentation du maître, qui se borne à citer l'immortalité des patriarches, l'apôtre des gentils s'appuie sur des passages prophétiques, notamment sur un verset d'Isaïe disant que la mort disparaîtra pour toujours (3), et sur un autre d'Osée dont il fausse l'application (4). L'aiguillon de la mort, dit-il finalement, c'est le péché; mais ce qui dompte le péché, c'est la Thora ou la nouvelle doctrine (5).

Que faut-il conclure de ces témoignages irrécusables des monuments fondamentaux du christianisme? Ce que nous avons essayé d'établir, à savoir qu'à cette époque la croyance à la résurrection corporelle était devenue populaire, qu'elle répondait le mieux aux aspirations plus ou moins matérielles des masses, aux imaginations tenues en laisse par les lisières des sens. Les apôtres en profitaient habilement pour fortifier la foi en la divinité du Christ, dont ils faisaient le symbole de la résurrection universelle. Ils nous expliquent aussi la prodigieuse fortune de la nouvelle religion auprès des gentils, qui se mouraient de langueur au sein de la dégradation païenne, et qui devaient se cramponner avec cette ardeur que donne le déses-

(1) I Epist., ad Corinth, chap. 15.
(2) Talmud, Synhédrin, *u. s.*
(3) Isaïe, XXV, 8.
(4) Osée, XIII, 14.
(5) Epist, ad Corinth., chap. 16, 35-55.

poir à la planche de salut qu'on leur offrait. Et ce triomphe est d'un poids immense en faveur des considérations que nous avons émises sur la véritable portée du dogme.

CHAPITRE III. — De la résurrection selon l'école théologique.

§ 1er. *Saadia.*

L'auteur consacre à la résurrection un traité tout entier, dont nous allons reproduire la substance (1).

Préambule..... « C'est le devoir du juste de réfléchir en tou-
« tes choses sur le but désirable, d'écarter de sa pensée tout
« ce qui pourrait y faire obstacle (2), puis de propager la vé-
« rité au sein de sa communion en la mettant à la portée de
« tous, et finalement de la préserver des atteintes des opinions
« des sots (3). Je me suis donc cru obligé, quand je me livrais
« à la recherche de la vérité, que je n'ose me flatter d'avoir
« trouvée, d'y consacrer tous mes soins et toute mon attention,
« autant pour moi-même, désireux d'arriver dans la mesure
« du possible au but que je me proposais, qu'en vue des fidèles,
« à qui j'étais pressé de communiquer les résultats de mes re-
« cherches, dans la double pensée de les guider dans la voie
« de l'adoration divine, et de leur rendre moins pénible, grâce
« à la connaissance de la vérité, la traversée de cette longue
« et cruelle épreuve (4). »

De la réalité de la résurrection corporelle. « La résurrection
« des morts aura lieu à l'époque de la délivrance suprême
« d'Israël; elle ne se confond nullement avec la vie future.

(1) Les Opinions et les Croyances, septième traité, de la Résurrection.

(2) Prov., X, 32.

(3) *Ibid.*, *v.* 20.

(4) Isaïe, XXXV, 3 et 4.

« Saadia la fait reposer sur quatre sortes de preuves : 1° preuves
« physiques, 2° preuves rationnelles, 3° preuves bibliques, et
« 4° preuves traditionnelles.

« 1° Preuves physiques. — L'ordre naturel n'est pas en oppo-
« sition avec la croyance à la résurrection. Parce que dans le
« règne animal nous n'apercevons que des êtres qui vivent,
« qui meurent, mais qui ne ressuscitent pas, on prétendrait en
« induire à l'impossibilité de la résurrection chez les hommes !
« Mais cette induction n'est bonne que pour les partisans de
« l'éternité de la matière ; pour eux, en effet, tout est rigou-
« reusement tracé dès l'origine, sans subir la moindre modifi-
« cation. Mais pour nous qui admettons que Dieu peut chan-
« ger et qu'il change réellement les lois de la nature quand et
« comme il lui plaît, tout argument contre la résurrection
« tiré des lois de la nature est nul et non avenu. Dieu ne nous
« a-t-il pas envoyé les prophètes, les mains pleines de mira-
« cles, et au-dessus de ces miracles ne voyons-nous pas briller
« le plus étonnant, le plus extraordinaire, celui de la création
« tirée du néant, de l'être sorti du non-être ? Donc, nier la ré-
« surrection par le seul motif qu'elle serait incompatible avec
« les lois de la nature, c'est nier les miracles, la prophétie, la
« création *ex nihilo*, et jusqu'à l'existence de Dieu. A tout pren-
« dre, la résurrection est une œuvre moins difficile que la
« création primitive.

« Toutefois, poursuit l'auteur, je n'ai pas cru devoir me
« contenter de cette première démonstration. Je me suis de-
« mandé si la résurrection n'appartenait pas à ce genre d'hy-
« pothèses dont la réalisation est considérée comme inadmis-
« sible, telles que le retour du temps écoulé, la supériorité
« numérique de cinq sur six ; je me suis demandé ensuite si,
« par suite de la dissolution des éléments organiques qui com-
« posent le corps humain, de leur recomposition suivie d'une
« nouvelle décomposition, et ainsi de suite, il se pouvait que
« ce corps ressuscitât dans son intégrité. Mais, après avoir
« examiné cette objection sous toutes ses faces, je ne l'ai trou-
« vée que spécieuse.

« Ici, nous nous bornerons à résumer l'opinion de ce théo-
« logien qui s'évertue à établir que les éléments des corps dis-
« sous n'entrent pas dans la formation de nouveaux corps,
« qu'ils restent dans leur isolement et conservent leur identité.
« Ainsi, les différentes parties qui constituent notre organisme
« resteraient à l'état inerte, plongées dans une immobilité ab-
« solue ; elles seraient tenues en réserve jusqu'à l'heure fixée
« pour la reconstitution générale des corps au moyen de leurs
« éléments primitifs. Mais comment, objectera-t-on, comment
« ressuscitera, d'après ce système, celui qui aura été, par
« exemple, dévoré par une bête féroce, et dont le corps a été
« entièrement absorbé par un autre corps? A en croire l'au-
« teur, l'objection repose sur une erreur. Il n'est pas vrai,
« dit-il, que les objets consommés s'identifient avec le corps
« qui les a absorbés. Nul corps n'a le pouvoir de détruire,
« d'annuler un autre corps. Celui qui a tiré la création du
« néant peut seul la faire rentrer dans le néant; quant aux
« êtres créés, leurs facultés se réduisent à opérer la décompo-
« sition. Prenons le feu. De quelle action est-il doué? Il pos-
« sède la propriété de consumer les corps, mais non de les
« anéantir; ses facultés se bornent à opérer la désagrégation
« des parties, de façon qu'il pousse vers le haut les parcelles
« chaudes, tandis que les parties froides et humides du corps
« brûlé restent en bas; mais rien ne disparaît, rien n'est
« anéanti. Quand vous mangez une pomme, vous ne faites
« autre chose qu'en séparer les parties ; l'air en attire les ma-
« tières volatiles, repousse et laisse en bas les terreuses et les
« solides. Eh bien, il en est de l'homme dévoré comme de la
« pomme mangée : dans les deux cas, l'air aspire ce qui est
« subtil, avec cette seule différence que, pour la pomme, les
« matières se mêlent avec les éléments primordiaux (?) ; mais,
« en ce qui concerne l'homme, elles restent isolées, sans se
« confondre avec ces éléments *hyliques;* elles restent ainsi,
« dans l'état expectant, jusqu'à l'époque de la résurrection. »

2° Preuves rationnelles. — « Elles consistent moins dans une
« démonstration directe que dans la réfutation des objections

« formulées contre le principe de la résurrection. Quelles sont « ces objections? 1° Le pouvoir de ressusciter ce qui n'est plus « est un mensonge. — Mais il vient d'être démontré que cela « n'est pas. 2° Celui qui possède ce pouvoir n'en a jamais fait « l'objet d'une assurance ou d'une promesse aux hommes. — « Mais si; cette assurance est formelle, elle est exprimée dans « maint et maint passage de l'Écriture, à moins de repousser « le sens positif du texte pour y substituer une interprétation « arbitraire. Ici l'auteur formule les règles en matière d'exé- « gèse biblique, règles qui méritent d'être citées. En thèse gé- « nérale, dit-il, le texte biblique doit être pris dans le sens « littéral, sauf les quatre cas suivants : 1° Quand le texte sem- « ble démentir l'expérience sensible (1); dans le verset cité, il « faut, après les mots : mère de tout vivant, sous-entendre le « qualificatif *intelligent*. 2° Lorsque le sens littéral est en op- « position flagrante avec la raison (2). Dieu est un feu dévo- « rant signifie : son châtiment est comme le feu dévorant. « 3° Lorsqu'il y a contradiction entre deux textes, l'un, par « exemple, interdisant d'éprouver Dieu (3), et l'autre nous en- « gageant à le faire (4). Cette contradiction disparaît quand on « sait distinguer entre éprouver la puissance de Dieu, qui est « une chose illicite (5), et mettre à l'épreuve son affection pour « nous, ce qui est permis (6). 4° Dans le cas où il y aurait « contradiction entre un texte biblique et la Tradition. C'est « ainsi que la Loi écrite fixe la peine de la bastonnade à qua- « rante coups (7), et la tradition à trente-neuf (8); on les con- « cilie en prenant le chiffre quarante d'une manière approxi- « mative (9). En dehors de ces quatre cas, il est défendu de « dénaturer le sens littéral de l'Écriture; ce serait entrer dans « une voie des plus dangereuses, celle de l'interprétation ar- « bitraire. »

(1) Genèse, III, 20.
(2) Deutér., IV, 24.
(3) Deutér., VI, 16.
(4) Malachie, III, 10.
(5) Psaumes, LXXVIII, 18.
(6) Juges, VI, 39.
(7) Deutér., XXV, 3.
(8) Maccoth, chap. 3; Mischna, 10.
(9) *Ibid.*, Talmud, 19.

3° Preuves bibliques. — « L'auteur commence par expliquer « les quelques passages qu'on a cru pouvoir interpréter dans « un sens contraire au principe de la résurrection (1). Aucun « de ces passages, dit-il, ne nie catégoriquement la résurrec- « tion des morts. Voici la pensée qui y domine : Ce sont les « hommes qui, reconnaissant l'impuissance radicale où ils se « trouvent de sortir de la tombe, de secouer la poussière où « leur cadavre est plongé, implorent la bonté et la miséricorde « de Dieu. Plus la Bible insiste sur l'impossibilité pour les « morts de ressusciter par leurs propres efforts, plus elle tient « à faire ressortir la puissance infinie du Créateur et le carac- « tère miraculeux du fait de la résurrection. Il passe ensuite au « passage de l'Ecclésiaste (2) mettant le chien vivant au-des- « sus du lion mort, affirmant en outre que pour les morts il n'y « a plus ni conscience ni résurrection, les précipitant enfin dans « le néant de l'éternel oubli. Il ne faut pas isoler les textes, ré- « pond l'auteur, mais au contraire les replacer dans leur cadre, « les étudier et les méditer dans leur ensemble. Appliquant cette « méthode au susdit passage, l'auteur fait remarquer que ces pa- « roles, loin de traduire la pensée de l'Ecclésiaste, ne sont que la « reproduction exacte des expressions et des paroles des sots. « Et, en effet, dans une sorte de préambule à cette grave ques- « tion, qui se trouve quelques versets plus haut (3), l'Ecclé- « siaste a soin de nous prévenir qu'il va nous révéler les sug- « gestions des cœurs pleins de malice et de stupidité. Finale- « ment, il y a là une preuve *pour* plutôt que *contre* la « résurrection. Viennent ensuite des textes formels à l'appui de « la résurrection. C'est d'abord la vision bien connue du pro- « phète Ézéchiel (4), que l'auteur commente longuement ; c'est « ensuite un verset d'Isaïe (5), qu'au moyen d'une exégèse « subtile Saadia fait concorder avec le récit d'Ézéchiel. Les « deux prophètes s'attachent, selon lui, à nous décrire les

(1) Psaumes, LXXVIII, 37 ; CIII, 15 ; Job, VII, 9 ; XIV, 12.
(2) Ecclés., IX, 4-6.
(3) *Ibid.*, *v.* 3.
(4) Ezéchiel, XXXIX, 1-14.
(5) Isaïe, XXVI, 19.

« phases successives de la résurrection, commençant par « l'ouverture des tombes, suivie de l'érection des cadavres, « puis de leur réveil, puis de leur retour à la parole et à la vie, « puis du renouvellement de la séve vitale, et enfin de la re- « naissance de la vie spirituelle, de l'âme avec toutes ses facul- « tés, au nombre de seize (1). C'est encore le passage de Da- « niel (2), lequel, d'après l'auteur, se rapporte au chapitre « précédent, qui traite de la succession des quatre grands em- « pires, « babylonien, perse, grec et romain », et dont il for- « merait le dénoûment. Ces empires étant des réalités histo- « riques, terrestres, la résurrection, qui en est le couronne- « ment, doit également s'effectuer ici-bas, et, par suite, se « traduire en résurrection corporelle. Commentant ensuite ce « texte de Daniel mot pour mot, il croit y trouver d'abord que « la résurrection ne se fera que pour Israël, ensuite que la fin « du verset : « les uns passeront à la vie éternelle, les autres à « la honte et à l'abjection éternelle », ne doit pas être prise à « la lettre, attendu que la résurrection n'a pas lieu pour le « non-israélite. Le sens est que la résurrection constitue pour « Israël la vie éternelle, quant à la honte éternelle pour les « non-israélites, elle consiste dans la non-résurrection, qui est « leur lot. »

Rejet de l'interprétation symbolique. — « Mais ne pourrait-on « pas, se demande l'auteur, interpréter les textes cités à l'appui « du dogme de la résurrection corporelle dans un sens figuré, « les appliquer, par exemple, à la résurrection de notre natio- « nalité, d'un grand empire israélite, d'autant plus que fort « souvent dans l'Écriture le malheur est assimilé à la mort et « la délivrance à la résurrection (3)? Que l'on y songe bien, « réplique-t-il, si l'on adoptait l'interprétation symbolique « par rapport à la résurrection, il faudrait, par une consé- « quence logique, l'étendre aux prescriptions pratiques, aux

(1) L'auteur renvoie pour la nomenclature à la traduction de la Genèse.

(2) Daniel, XII, 3.

(3) Psaumes, XXXI, 13; LXXXVIII, 6; LXXI, 20; VIII, 19; LXXXV, 7.

« récits et aux miracles. Alors, Ne pas manger du levain signi-
« fierait : « Il n'y aura parmi vous ni débauche ni luxure (1) » ;
« Ne pas allumer de feu le jour du Sabbath voudrait dire : « Abs-
« tenez-vous de rixes et de combats » ; la guerre étant com-
« parée au feu (2), Ne pas enlever la mère avec sa couvée
« équivaudrait à « Ne pas massacrer ensemble jeunes et
« vieux (3). » De même pour les faits historiques : le récit de
« la création deviendrait le symbole de la fondation de la na-
« tionalité d'Israël (4) ; la germination de la verdure, le bien-
« être (5) ; la production des fruits, l'avénement du Messie (6) ;
« l'apparition des luminaires, la révélation de la loi, appelée
« lumière et luminaire (7). Et c'est ainsi que l'on finirait par
« réduire l'histoire sainte tout entière en mythes. Même sort
« réservé aux miracles : l'entrée d'Israël dans la mer Rouge
« indiquerait leur irruption au sein de l'armée de Pharaon,
« figurée par les flots agités (8) ; le soleil arrêté par Josué ne
« serait plus que la prospérité d'Israël comparée au soleil (9) ;
« en sorte que l'interprétation symbolique, ne laissant pas un
« seul miracle debout, aboutirait à la négation de la Loi et de
« l'histoire sainte. Que l'on choisisse : ou bien accepter les
« conséquences désastreuses de l'interprétation symbolique,
« ou renoncer à l'appliquer à la résurrection. L'auteur cite
« encore en faveur de la résurrection corporelle le verset du
« cantique suprême de Moïse où Dieu est appelé « celui qui
« tue et fait vivre », c'est-à-dire qui ressuscite, et « celui à qui
« personne ne peut se dérober », c'est-à-dire prononçant le
« jugement dernier (10). »

4° Preuves traditionnelles. — « 1° Celle qui ressort des paroles
« du prophète Miché, commentées par le Talmud (11) ; 2° celle
« qui se rapporte à l'avénement du Gog et Magog (12) ; 3° celle

(1) Osée, VI, 4.
(2) Nombres, XXI, 28.
(3) Osée, X, 14.
(4) Isaïe, LXV, 17 ; Jérémie, IV, 23.
(5) Isaïe, LXVI, 14.
(6) Ezéchiel, XVII, 23.
(7) Psaumes, CXIX, 105.
(8) Isaïe, VIII, 7 ; Jérémie, XLVII, 2.
(9) Isaïe, XXX, 26.
(10) Deuter., XXXII, 39.
(11) Michée, V, 4 ; Talmud, Sukka, 52.
(12) Ézéchiel, chap. 38 ; Talmud, Synhédrin, 97 ; Vaïkra, Rabba, sect. 27.

« qui résulte de la doctrine de la Mischna et du Talmud au « sujet de certains individus et de générations exclus de la ré- « surrection (1) ; 4° celle qui se rattache à l'opinion émise que « les morts ressusciteront dans leurs vêtements , croyance tel- « lement entrée dans les habitudes qu'elle entraînait de grandes « dépenses pour les vêtements mortuaires (2).

« L'auteur passe ensuite à la solution des questions que « soulève le dogme de la résurrection ; il les énumère au « nombre de dix : 1° Qui ressuscitera? Ce sont les justes et les « pénitents, à l'exclusion de ceux qui meurent dans l'impé- « nitence finale. C'est là une doctrine fort rassurante, fait-il « observer, attendu qu'ils sont excessivement rares ceux qui « meurent dans l'impénitence. 2° Mourront-ils de nouveau? « Non, ils passeront vivants de l'état messianique à la béati- « tude éternelle (3). 3° Le globe terrestre pourra-t-il contenir « tous les ressuscités ? Saadia se livre à cet égard à un calcul « assez confus, arrêtant le nombre des ressuscités à quelque « chose comme quarante millions, dont chacun, pour sa part, « occupera un espace de deux cent quatre-vingt-huit coudées (?). « 4° Est-ce que l'on reconnaîtra et retrouvera ses amis? Oui, et « tous ensemble feront connaissance avec les prophètes et les « chefs d'Israël ; chacun aussi retournera à sa tribu (4). 5° Les « aveugles, les paralytiques, etc., ressusciteront-ils avec ou « sans leurs infirmités? Ils surgiront d'abord avec leurs dé- « fauts, pour que leur identité soit bien constatée ; puis, par « l'effet d'un nouveau miracle, Dieu les guérira (5). 6° Man- « geront-ils, boiront-ils, se reproduiront-ils ? Oui, à l'instar des « enfants ressuscités de la Zarphathith et de la Schunamith. « 7° Et comment peut-on passer sans transition de cette exis- « tence terrestre à celle du monde futur? Comme Moïse, qui « put vivre trois fois quarante jours sans boire ni manger.

(1) Synhédrin, chap. 10; Mischna, 1-4; Talmud, *ibid.*

(2) Talmud, *ibid.*, 91 ; Talmud Yéruschalemi ; Talmud Haguiga, 27 ; Beréschith Rabba, sect. 96.

(3) Talmud, Synhédrin, 92.

(4) Ezéchiel, XLVIII, 1-8.

(5) Isaïe, XXXV, 5 ; Talmud, Synhédrin, 91.

« 8° N'est-il pas à craindre que, possédant dans sa plénitude « le libre arbitre, les justes ne tombent dans les excès de la « vie matérielle pendant la période de la résurrection, et, par « suite, ne se rendent indignes de l'existence éternelle? Mais « cette question, ayant le libre arbitre pour point de départ, « se pose pour le monde futur d'une manière générale. Il faut « penser que la sagesse suprême assurera la béatitude finale « et les bénéfices de la résurrection à ceux des justes qu'elle « sait devoir rester fidèles et vertueux à ces deux époques « fixées pour la rémunération. 9° Les justes seront-ils rémunérés « de leur bonne conduite durant la période de la résurrection ? « Pourquoi pas? point de vertu sans récompense. 10° Dans « quelle condition vivront les contemporains de la résurrec- « tion et ceux qui renaîtront pendant ce cycle? Selon l'auteur, « il y a là-dessus trois opinions : aux yeux des uns ils seront « immortels (1) ; à ceux des autres ils mourront et ressuscite- « ront, afin de subir la loi commune de la vie terrestre; « d'autres enfin croient qu'ils vivront un laps de temps consi- « dérable et mourront ensuite pour ne revivre que dans « l'éternité. L'auteur adopte cette dernière opinion : la résur- « rection, dit-il, n'est promise qu'à ceux qui ont souffert « de la captivité et de l'exil, et que Dieu veut faire jouir en « proportion de ce qu'ils auront souffert. Or, les contempo- « rains de l'époque messianique n'ont aucun droit à cette com- « pensation, eux qui naissent et vivent en pleine prospérité ; « tout ce qu'ils peuvent espérer, c'est une longévité de quelques « siècles (2). Voici comment Saadia termine son traité de la « résurrection : « Arrivé à ces conclusions, je m'en suis fait « un article de foi ; je les ai consignées dans ce livre, dans le « but de les offrir à mon peuple comme une perspective con- « solante et rassurante, qui aboutit aux sept résultats suivants : « 1° La résurrection est un témoignage éclatant du gouverne- « ment providentiel ; 2° elle fortifie notre foi en la toute-puis- « sance de Dieu ; 3° elle a été proclamée par tous les prophètes ;

(1) Isaïe, XXV, 8. (2) Isaïe, LXV, 20 et 22.

« 4° en nous mettant en présence de tous nos grands hommes,
« elle comble nos vœux et cet ardent désir que nous éprou-
« vons d'en connaître au moins un ; 5° elle nous réunit à ceux
« qui nous sont chers, et dont nous déplorons si vivement la
« perte pendant notre vie ; 6° elle sera féconde en révéla-
« tions de profonds mystères ; 7° enfin, elle nous offrira le
« coup-d'œil le plus imposant par la réunion simultanée de
« tant de générations et d'agglomérations humaines. » Qu'il
« sera beau, qu'il sera grand le jour où toutes ces magnifiques
« promesses deviendront autant de réalités ! Ce sont ces bril-
« lantes perspectives de la résurrection qui m'ont engagé à en
« entreprendre la démonstration, à éclairer, à diriger mes
« frères dans la voie de la vérité. Puisse la Providence me ju-
« ger digne de figurer au nombre de ceux qu'elle fera vivre ou
« mourir à cette glorieuse époque, en retour des efforts que je
« fais pour le triomphe de la vérité ! Béni et loué soit le Dieu
« véridique, immuable dans ses assurances ! »

Appréciation. — Il faut d'abord faire ressortir le ton de chaleureuse conviction et de foi profonde qui règne dans cette conclusion, et qui commande le respect, lors même qu'elle ferait naître des doutes et des réserves dans l'esprit du théologien. Ces réserves existent, et nous allons les formuler avec cette franchise que nous impose le consciencieux examen des dogmes. Nous signalerons d'abord la preuve physique sur laquelle Saadia s'étend avec tant de complaisance. Cette preuve est-elle décisive, est-elle irréfutable? C'est ce qu'il importe d'examiner. Elle nous paraît reposer sur un fond vrai, à savoir que rien ne périt dans la nature. Mais s'ensuit-il que cette stabilité de la matière soit l'immutabilité? Cette thèse n'est-elle pas en contradiction formelle avec l'expérience sensible non moins qu'avec l'opinion généralement professée, que la loi de la matière c'est une transformation continuelle, un incessant changement de formes, une série de modifications qui ne finissent jamais? Au sein de cette permutation universelle qui s'opère sous nos yeux, dont nous sentons l'influence patente et latente, que devient l'identité des parties qui

furent le corps humain? Si c'est un miracle, il faut le dire, mais à coup sûr ce n'est pas une démonstration scientifique.

La théorie de l'auteur sur le *symbolisme* nous paraît aussi soulever des objections. Sans doute il pose les vrais principes en matière d'interprétation, d'exégèse biblique; il a raison, profondément raison, de mettre un frein à cette tendance, qui, si elle n'était pas contenue, aboutirait à la négation de la Loi et de l'histoire. Nous avons déjà signalé les dangers de l'interprétation figurée poussée à l'excès (1); mais Saadia ne va-t-il pas trop loin en cherchant à l'expulser du domaine de la prophétie, quand il est avéré, quand lui-même reconnaît si souvent que l'allégorie et la fiction occupent une place notable dans le langage inspiré de ces tribuns sacrés? Comment le prendre à la lettre, quand c'est précisément par ce point qu'il se différencie de la parole claire et nette de Moïse, et que c'est le livre de la Loi lui-même qui pose cette distinction (2)? On peut d'autant moins accepter cette restriction absolue que la Tradition elle-même s'est permis d'attribuer le sens allégorique à la résurrection opérée par Ézéchiel (3). Or, si cela est permis à l'égard du texte d'Ézéchiel, qui affecte les allures du récit, comment cette interprétation serait-elle frappée d'interdiction quand il s'agit de l'apocalypse de Daniel? Ce qui est remarquable, c'est que Saadia lui-même, pour adapter ce dernier texte à sa théorie, se voit obligé de le modifier, de le dénaturer, en ce sens que les méchants ne ressusciteront pas et que ce sera là leur *honte éternelle*. Nous n'insisterons pas sur la base étroite de cette résurrection qui ne se réalise que pour Israël, laissant en dehors toute l'humanité. Nous savons que cet exclusivisme fut l'un des produits des malheurs et de l'oppression du peuple, et nous n'avons pas besoin d'établir de nouveau qu'il n'est rien moins que conforme à l'expansion universelle de la doctrine prophétique.

(1) Voy. Introduction générale, p. 166-168.

(2) Nombres, XII, 6-8.

(3) Talmud, Synhédrin, 90; Cf. plus haut, chap. II, § 1.

Reconnaissons d'ailleurs que le fondateur de l'école dogmatique est fort conséquent avec lui-même; les opinions qu'il professe au sujet de la résurrection se rattachent intimement à sa théorie de l'âme. Si l'âme n'est pas immatérielle, si elle est faite d'une matière céleste, astrale ou planétaire, comme il le prétend (1), la résurrection corporelle devient presque une nécessité. Puisque l'homme n'est pas un esprit pur, quoi de plus logique que d'entourer l'immortalité des conditions de l'existence terrestre? Nous verrons d'ailleurs ce système se reproduire chez d'autres théologiens, des plus autorisés, et ce sera l'occasion de le soumettre à un nouvel examen. Contentons-nous, pour le moment, d'avoir signalé les objections, tout en rendant hommage aux convictions du théologien et à la science de l'exégète.

§ 2. *Maïmonide.*

Si Maïmonide est peu explicite au sujet de la résurrection dans son exposé des bases fondamentales de la religion, il l'est moins encore dans son *Guide*, qui présente une vraie lacune sur ce grave sujet. Les quelques mots qu'il en dit dans sa préface au susdit exposé des principes ne sont pas faits davantage pour jeter la lumière soit sur le dogme lui-même, soit sur la pensée du docteur. Les voici d'ailleurs : « La résurrection des « morts est un principe fondamental de la Loi de Moïse; le « nier, c'est renier le judaïsme. D'après la Tradition, elle ne « se réalisera que pour les justes, et cela se comprend. Com- « ment les méchants ressusciteront-ils, eux qui dans cette vie « déjà sont qualifiés de morts? Il importe encore de savoir que « l'homme ne peut pas échapper à la mort, par suite de la « combinaison des éléments qui le constituent, et qui subissent « la loi physique de la désagrégation et de la dissolu- « tion (2). »

(1) Voy. plus haut, Ire division, chap. III, § 1.

(2) Commentaire à la Mischna, Synhédrin, chap. 10; préface aux treize articles de foi.

Cette réserve, ce laconisme, attirèrent au grand théologien des reproches et des imputations d'hétérodoxie. On se mit à douter de sa foi en la résurrection, puisqu'il la défendait et la justifiait si peu ; c'est ce qui provoqua de sa part une dissertation spéciale sur la résurrection, qu'il ne paraît avoir composée que vers la fin de ses jours ; car il y cite ses ouvrages précédents, le *Mischné Thora* et le *Guide* (1).

« Il commence par se disculper du reproche qu'on lui fait « d'avoir été si bref à l'égard du dogme de la résurrection. Il « l'a fait à dessein, avoue-t-il, dans le but d'opérer une réac- « tion en faveur des études concernant le monde futur, mais le « vrai monde futur, celui qui est le but final et le bien su- « prême, *par trop sacrifié, chez les rabbins comme chez le vul-* « *gaire, aux questions oiseuses relatives à la résurrection.* Il « croit ensuite devoir insister sur ce principe, que la résurrec- « tion, dont il maintient du reste le sens littéral, déclarant re- « négat quiconque ne l'admet pas, n'est pas le but final. Le « dernier mot de notre destinée, c'est le monde futur, le *olam* « *habba*, postérieur à la résurrection, inaccessible aux corps « comme à la matière en général, réservé aux esprits séparés. « Il défend énergiquement cette thèse et l'appuie sur la Tra- « dition. N'a-t-elle pas reconnu que dans le monde futur il n'y « a ni manger, ni boire, ni procréation physique (2)? Mais « alors à quoi bon les organes de ces fonctions matérielles qui « cessent d'exister? Est-il une assertion plus répréhensible que « celle qui attribue à Dieu des actes inutiles, la confection de « membres et d'organes qui ne servent absolument à rien? Re- « marquez d'ailleurs que seuls les sots et le vulgaire ignorent « que les esprits purs jouissent d'une existence bien autrement « stable et réelle que les êtres corporels. Quant aux sages, ils « le comprennent trop pour ne pas être de notre avis à l'en- « droit du mode d'existence dans le monde futur.

« Après ce préambule, il aborde directement son sujet ; il

(1) Dissertation sur la résurrection : מאמר תחיית המתים

(2) Talmud, Berachoth, 17.

« se met de nouveau à affirmer la résurrection de la manière
« la plus catégorique, donnant un démenti formel à tous ceux
« qui, soit par ignorance, soit par malice, osent lui imputer
« une opinion contraire. Oui, répète-t-il, la résurrection cor-
« porelle est un fait certain; tous ceux qui sont appelés à y
« participer vivront alors de la vie matérielle, mangeant, bu-
« vant, procréant, à l'instar des contemporains du règne mes-
« sianique. Mais le monde futur, qui suit la résurrection, s'en
« distingue par la séparation définitive et sans remise de l'âme
« d'avec le corps. Ce n'est pas à dire, fait remarquer l'auteur,
« qu'il faille prendre à la lettre tous les textes bibliques qu'on
« a l'habitude d'alléguer en faveur de la résurrection; *il se*
« *peut fort bien que ces textes, en totalité ou du moins en par-*
« *tie, aient un sens figuré.* Mais qu'importe? dit-il. Le principe
« de la résurrection n'en serait nullement ébranlé; il repose
« aussi solidement sur un texte unique que sur une multitude
« de citations. Nous en avons la preuve dans le dogme du mo-
« nothéisme, qui pour son affirmation se contente du seul
« verset du *Schemâ*. Au surplus, ajoute-t-il, nier la résurrec-
« tion, c'est nier implicitement la possibilité du miracle, et il
« n'en faut pas davantage pour se rendre coupable d'hérésie.
« A cette occasion, Maïmonide croit devoir justifier de nou-
« veau sa méthode de substitution du sens rationnel au sens
« littéral. — Oui, dit-il, il y a divergence complète entre nous
« et les adorateurs de la lettre sur l'esprit qui doit diriger les
« études sacrées. Pour eux, et pour le vulgaire en général, il
« y a antagonisme prononcé entre la religion et la raison; à les
« entendre, tout ce qui est antipathique à la raison constitue
« un miracle. Se souciant comme de rien de l'ordre naturel et
« de ses conditions, ils le chassent de l'histoire, qui n'est plus
« qu'une série de prodiges et de faits surnaturels. Pour nous,
« au contraire, de tous nos efforts nous tendons à opérer une
« conciliation entre la foi et la raison, et pour cela nous lais-
« sons à l'ordre naturel son rang et sa place dans la sphère du
« possible, n'admettant le miracle que là où il s'accuse d'une
« façon authentique, exclusive de toute interprétation diffé-

« rente (1), reconnaissant les paraboles et les hyperboles qui « se trouvent à foison dans les prophètes comme dans la Tra- « dition et auxquelles on a donné un nom (guzma). Qu'on le « sache bien, l'ordre naturel n'est troublé, suspendu, que dans « des circonstances exceptionnelles et d'une absolue néces- « sité, comme nous l'enseigne le Talmud dans ces adages : « Le « monde suit son cours (2). — Les miracles ne sauraient ser- « vir de règle (3). »

« Ici l'auteur revient encore une fois sur la nécessité qui l'a « obligé de parler longuement du monde futur, tandis qu'il est « si bref en matière de résurrection, ce qui lui a valu l'odieux « reproche de rejeter cette croyance. Il fallait bien, dit-il, « s'arrêter devant une notion obscure, mal comprise et peu « accessible au vulgaire; or, telle est la notion du monde fu- « tur. Mais un principe qui repose sur la seule base du mira- « cle ne comporte pas des explications étendues; il suffit de « l'affirmer, puisqu'il n'est pas susceptible de démonstration, « le miracle n'ayant d'autre preuve que sa réalité même. Eh « bien, la résurrection est de cette nature; elle appartient à « l'ordre surnaturel; c'est une question de foi : il faut y croire, « et non pas la démontrer; on ne le peut pas, d'ailleurs. Ce- « pendant il ne va pas jusqu'à repousser toute discussion sur « le principe, et il s'occupe à repousser deux objections spé- « ciales : la première, c'est un certain nombre de textes bibli- « ques qui paraissent nier ou du moins infirmer la résurrec- « tion (4), contrairement à ceux d'Isaïe, si toutefois les paroles « d'Isaïe ont trait à la résurrection, et de Daniel (5); la se- « conde, c'est l'absence, dans les livres de Moïse, de toute in- « dication formelle de la résurrection. En présence d'une la- « cune de ce genre, on ne peut pas ne pas se demander pour- « quoi ce silence, pourquoi cette omission calculée par rapport

(1) Voy. *Guide*, Ire partie, chap. 1-40, sur la théorie des Anthropomorphismes, et IIe partie, chap. 43-48, sur l'Allégorie prophétique.

(2) Talmud, Aboda Zara, 54.

(3) Talmud, Meguilla, 16.

(4) Job, VII, 9; X, 21; Isaïe, XXXVIII, 18 et 19; II Samuel, XIV, 14; Psaumes, LXXXVIII, 11-12.

(5) Isaïe, XXVI, 19; Daniel, XII, 1 et 13.

« à un principe d'une telle importance (1)? Voici comment
« Maïmonide cherche à résoudre cette double difficulté. Ré-
« pondant à la première objection : Il est vrai, dit-il, que plus
« d'un passage de l'Écriture est en opposition avec la doctrine
« de la résurrection ; il repousse les interprétations forcées au
« moyen desquelles on a voulu en torturer le sens pour les
« faire concorder, bon gré, mal gré, avec cette croyance. Mais,
« ajoute-t-il avec beaucoup de sens, en leur conservant leur si-
« gnification littérale, il faut au moins la comprendre et la
« préciser. Oui, on nie parfois la résurrection ; mais, enten-
« dons-nous bien, on la nie comme un fait de l'ordre naturel,
« on la nie comme une propriété du monde physique, qui
« nous montre partout et toujours la matière en dissolution,
« les éléments se combinant puis se désagrégeant pour retour-
« ner chacun à son origine, comme l'enseigne l'Ecclésiaste (1).
« C'est absolument la même chose que lorsque Moïse dit :
« « Pouvons-nous vous faire sortir de l'eau de ce rocher (2) ? » ou
« quand le prophète s'écrie : « Est-ce que le nègre peut changer
« sa peau (3) ? » Qu'est-ce à dire ? Que ces choses-là ne sont
« guère possibles selon l'ordre naturel, mais rien ne les empê-
« che de se réaliser si telle est la volonté providentielle. Or il
« a été établi (4) que le dogme de la création *ex nihilo* impli-
« que la possibilité de tous les miracles. Il s'ensuit que ceux
« qui s'obstinent à rejeter la résurrection en prenant au figuré
« les textes qui l'affirment sont tenus, à moins d'inconséquence
« logique, à nier tous les miracles, à professer l'éternité de la
« matière, en un mot à rejeter la Loi. Ce sont ces considéra-
« tions qui nous ont décidé, termine Maïmonide, à conserver
« leur sens littéral aux textes qui affirment la résurrection
« comme à ceux qui la révoquent en doute..... à titre de fait
« de l'ordre naturel.

« En ce qui concerne le silence du livre de la Loi au sujet
« de la résurrection, l'auteur l'explique par les motifs suivants :

(1) Ecclés., XII, 7.
(2) Nombres, XX, 10.
(3) Jérémie, XIII, 23.
(4) Voy. *Guide*, IIe partie, chap. 25.

« D'abord il ne faut pas perdre de vue que ce n'est pas Moïse, « mais Dieu lui-même qui est l'auteur de la Loi. Dieu voulut « donner à son peuple une loi et une doctrine qui fussent à sa « portée, propres à le conduire au but qu'il s'était proposé, à « la réalité de la vie religieuse et morale. Or, il n'importe pas « peu de savoir qu'à l'époque de la révélation la croyance à « l'éternité de la matière et, par suite, à l'immutabilité de l'or- « dre naturel, prédominait partout. L'ordre surnaturel était « nié, méconnu. Pour s'en convaincre, on n'a qu'à voir l'in- « crédulité opposée par les magiciens de l'Égypte aux miracles « de Moïse, qu'ils prenaient pour des tours de passe-passe ou « des procédés de sorcellerie; on le voit encore par la con- « duite d'Israël lui-même, qui ne commençait à croire à la pos- « sibilité d'une révélation d'en haut qu'au moment où, pour « ainsi dire, elle lui crevait les yeux, au pied du Sinaï (1). « Pour détruire cette funeste tendance des esprits, destructive « de la vraie religion, que fallait-il faire? Il fallait l'extirper « par des miracles visibles et tangibles, par la suspension ré- « pétée de l'ordre naturel; encore ce procédé, malgré de nom- « breux prodiges, ne réussit-il que partiellement et seulement « après quarante ans de gouvernement providentiel (2). Il fal- « lait frapper les esprits par un grand déploiement de rému- « nération temporelle, par des peines et des récompenses ter- « restres, mais prises en dehors de l'ordre naturel. De là cette « situation du peuple de Dieu, tantôt prospère, tantôt malheu- « reuse, fondée, non pas sur les efforts réguliers des hommes « et de la nature, mais sur l'obéissance et la désobéissance du « peuple saint. Parler à cette génération, à cette race sortie de « la servitude, de la résurrection, c'était s'exposer à un double « inconvénient : c'était, en premier lieu, affaiblir considéra- « blement le sentiment de la responsabilité et de la rémuné- « ration elle-même, qui se trouvait rejetée dans un lointain « obscur, à la fin des temps; c'était, en second lieu, émettre « un principe au-dessus de la portée des esprits contemporains,

(1) Deutér., V, 21. (2) Deutér., XXIX, 3.

« commencer l'édifice religieux par le sommet, au lieu de le « consolider tout d'abord par sa base, en l'asseyant fortement « sur la révélation, la réalité des miracles et la rémunération « matérielle. Mais une fois ces fondements rendus inébranla- « bles, grâce aux événements extraordinaires qui constituent « l'histoire sainte, il devenait facile aux prophètes de procéder « au couronnement de l'édifice, de communiquer à des esprits « bien préparés le dogme de la résurrection. Prétendrait-on « qu'il ne convient pas à Dieu d'user de ces sortes de biais, de « cette espèce de demi-mesure? Ce serait donner un démenti à « l'histoire. L'histoire ne nous apprend-elle pas que lors de la « sortie d'Égypte Dieu ne jugea pas à propos de faire traverser « à son peuple le pays des belliqueux Philistins, de peur de « l'amener à retourner en Égypte? Qu'y a-t-il donc d'étrange « dans cette assertion que Dieu ne jugeait pas le moment op- « portun pour la révélation du dogme de la résurrection? As- « surément, Israël n'y était pas mieux préparé que pour une « guerre offensive. Maïmonide termine sa dissertation par de « nouvelles considérations sur la nature des miracles, qu'il « partage en deux catégories, selon qu'ils sont compatibles ou « incompatibles avec l'ordre physique, mais qui n'ont point « de rapport avec notre sujet. »

Appréciation. — On remarque tout d'abord que c'est pour ainsi dire à son corps défendant que Maïmonide aborde le principe de la résurrection, blâmant ceux qui cherchent à creuser la question, à la serrer de près. Ceci nous explique une lacune sensible que nous présente son exposé : la Tradition est entièrement mise de côté; pas une citation des innombrables passages et enseignements que le Talmud y a consacrés. Quelle différence aussi entre sa théorie envisageant la résurrection comme un miracle qu'il faut admettre aveuglément, mais qui échappe à toute démonstration, et celle de Saadia, de Saadia que nous avons vu déployer à l'appui du dogme un grand luxe de preuves physiques, rationnelles, bibliques et traditionnelles! Ne dirait-on pas que ni la Tradition ni la théologie ne nous enseignent rien sur cette matière, puisque l'auteur recule jusqu'au

cycle biblique, ne tenant nul compte du chemin que le dogme a fait depuis la clôture de la Loi écrite? Il paraît cependant avoir connu la doctrine de Saadia, puisqu'il use de la même méthode d'interprétation par rapport aux textes qui sembleraient infirmer le principe de la résurrection, à savoir que ces textes s'inscrivent en faux contre la résurrection... considérée comme un fait de l'ordre naturel. En fait de textes affirmatifs, il n'en produit que deux (1); encore n'est-il pas bien sûr que le premier s'y rapporte. Il ne resterait donc réellement que celui de Daniel; peut-il suffire à l'affirmation dogmatique du miracle de la résurrection? Se doutant de la base par trop étroite qu'il donne au principe, il a soin de dire qu'un seul texte de l'Écriture n'a pas moins de valeur qu'un millier d'expressions répétées, et il cite le monothéisme reposant sur la base unique du Schemâ. L'assimilation est-elle juste? Peut-on comparer la formule claire et nette de Moïse, qui, d'ailleurs, n'est pas la seule, comme Maïmonide le prétend (2), qui repose, en outre, comme sur un roc, sur l'immense code pénal de l'idolâtrie, peut-on la comparer au langage obscur, nuageux, de l'apocalypse de Daniel, qui n'était pas même prophète (3)? Mais s'il en est ainsi, pourquoi la tradition ne s'est-elle pas contentée de ce texte, qu'elle cite le dernier? Pourquoi cherche-t-elle des points d'appui dans la loi, dans les prophètes et dans les hagiographes (4)?

Voyons maintenant l'*ultimatum* du grand docteur : la résurrection est un miracle qu'il ne faut songer ni à prouver ni à expliquer. Ici encore il est en contradiction avec lui-même. En effet, jaloux de séparer le monde futur de la résurrection, établissant entre eux une ligne de démarcation infranchissable, proclamant formellement celle-ci corporelle, celui-là incorporel, il gourmande ceux qui confondent ces deux époques ou phases de l'éternité; il les qualifie de sots et d'ignorants, parce

(1) Isaïe, XXIX, 19; Daniel, XXII, 2 et 3.

(2) Deutér., IV, 35 et 39.

(3) Talmud, Synhédrin, 94.

(4) Talmud, Synhédrin, 90 et 91.

qu'ils attribuent à l'homme un corps sans fonction aucune dans la vie purement spirituelle du monde futur. Dieu ne fait rien d'inutile, s'écrie-t-il. Mais ceux qu'il traite de si haut ne sont-ils pas autorisés à rétorquer contre lui son propre argument, à lui demander pourquoi cette résurrection corporelle jetée entre deux éternités, entre celle qui suit la mort et celle du monde futur? A quoi bon cette nouvelle réunion du corps et de l'âme, précédée et suivie de leur séparation absolue? L'objection est d'autant plus forte que Maïmonide n'admet la résurrection que pour les justes, ce qui n'est pas entièrement prouvé (1). Est-ce que les justes ont quelque chose à gagner à cette renaissance en chair et en os, eux qui tiennent si peu au corps, qui le méprisent, qui le regardent comme une prison dont ils sont heureux d'être délivrés? Somme toute, nous ne croyons pas la thèse de Maïmonide de nature à corroborer le dogme de la résurrection corporelle. Si c'est un article de foi, ainsi que cela résulte de la doctrine traditionnelle prise à la lettre (2), alors il n'appartient pas au domaine de la théologie, qui ne paraît pas d'humeur à accepter cette interdiction.

Nous aurions encore à faire connaître la théorie de Na'hmanide; mais comme elle touche à tous les points de la vie future et de l'immortalité, l'exposé en sera fait d'une manière plus opportune dans le cadre de la troisième et dernière division du dogme.

§ 3. *Albou.*

« Dans la première partie de son traité, où il se livre à une « discussion générale sur le dogme, Albou se refuse à considérer le dogme de la résurrection comme un principe ou une « racine, soit de la loi divine en général, soit de la loi de « Moïse en particulier. On ne saurait être taxé de renégat, « dit-il, dès que l'on croit au principe de la rémunération, soit « corporelle et terrestre, soit spirituelle et future. C'est tout

(1) Talmud, Kethouboth, 111.

(2) Voy. plus haut, chap. Ier, § 2.

« simplement une croyance imposée aux sectateurs de la loi de « Moïse (1).

« Dans la quatrième partie, en traitant le sujet *in extenso*, « il dit ceci : « Ceux qui ajournent la rémunération future, ce « que l'on appelle *Olam habba*, jusqu'après la résurrection, « ont cru pouvoir s'appuyer sur un texte de la Mischna et du « Talmud. Il y est dit, en effet, que ceux qui nient la résurrec- « tion n'ont point de part au monde futur (2). » Donc, disent- « ils, le monde futur *Olam habba* ne peut venir qu'après la « résurrection. Mais, fait observer l'auteur, il se peut que le « terme de *résurrection* employé dans cet endroit, loin d'indi- « quer la résurrection corporelle, signifie purement et simple- « ment la vie future, la vie des âmes qui suit immédiatement « la mort. On l'appelle résurrection par opposition à l'opinion « des *Zedoukim* et *Minim* que l'âme meurt avec le corps. Ce « qui corroborerait encore notre interprétation, c'est la con- « troverse entre R. Eléazar et les Minim. Or, le texte cité par « le rabbin à l'appui de la résurrection n'affirme pas précisé- « ment celle-ci, mais seulement une survivance quelconque, « une existence qui ne finit pas avec la mort. Il repousse ce- « pendant cette interprétation, attendu qu'elle infirmerait la « croyance à la résurrection corporelle et, par suite, la toute- « puissance de Dieu, croyance obligatoire pour nous, secta- « teurs de la loi de Moïse (3). Plus loin (4), il s'occupe à son « tour des preuves de la résurrection : 1° bien qu'elle soit sans « base dans la raison, celle-ci n'en repousse pas la possibilité ; « 2° elle est confirmée par l'histoire sainte, qui nous raconte la « résurrection des fils de la Zarphathith et de la Chunamith, « ainsi que du cadavre jeté dans la tombe d'Elisée (5) ; 3° la « résurrection est une chose plus facile que la création primi- « tive. N'est-il pas vrai que l'être qui a subi une influence, une « impulsion, une préparation quelconque, y est plus accessible « une seconde fois ? Prenez, par exemple, un tison enflammé,

(1) Ikarim, Ire partie, chap 23.
(2) Synhédrin, chap. 10, Mischna 1.
(3) Synhédrin, IVe partie, chap. 30.
(4) *Ibid.*, chap. 35.
(5) I Rois, XVII, 22 ; II Rois IV, 35 ; XIII, 21.

« éteignez-le, et voyez s'il ne reprend pas feu plus facilement.
« Pourquoi donc l'être qui a reçu la forme humaine ne serait-
« il pas propre à la prendre une seconde fois ? Et cela est d'au-
« tant plus vraisemblable que tout être conserve de la forme
« qu'il a une fois reçue une empreinte, une trace quelconque,
« même après que celle-ci a disparu. C'est ce que la Tradition
« enseigne formellement des lieux saints et des vases sacrés,
« qui, dévastés et brisés, ne perdent pas tout à fait leur sainteté
« primitive (1). Et comme le corps a si longtemps servi de ré-
« ceptacle à l'âme, il doit garder des traces de cette cohabita-
« tion. C'est bien ainsi qu'il faut comprendre la résurrection
« opérée par le simple attouchement du corps d'Elisée, les osse-
« ments du prophète ayant conservé quelque chose de cette
« faculté de faire des miracles qu'il possédait de son vivant.
« Nous ne nous expliquons pas autrement l'usage de se pros-
« terner sur la tombe des justes ; nous espérons que, grâce à
« l'influence de piété et de vertu qu'ils ont exercée de leur vivant
« et dont leurs cendres mêmes ont gardé l'empreinte, ils sont
« plus propres à nous attirer la bienveillance divine. Tel est le
« véritable sens du dicton talmudique : « Ce qui n'a pas existé
« est arrivé à l'existence, et ce qui a existé ne pourrait pas
« revenir à l'existence (2) » ? c'est-à-dire que l'être a plus de
« droits à une seconde existence que le non être à une pre-
« mière. On ne saurait se dissimuler cependant, poursuit l'au-
« teur, qu'en dépit de ces explications plus ou moins plausibles
« la résurrection corporelle n'appartient pas à l'ordre naturel,
« et le grand synode l'a fort bien compris en l'attribuant direc-
« tement à la toute-puissance de Dieu, ainsi qu'il résulte de la
« formule de la deuxième bénédiction du rituel : « Tu es éter-
« nellement puissant, ô Seigneur ! tu ressuscites les morts (3). »
« Il commente ensuite cette bénédiction d'un bout à l'autre ;
« selon lui, elle a pour objet de faire ressortir le contraste entre
« la force humaine, qui se déploie si souvent pour détruire, et

(1) Lévit., XXVI, 31 ; Meguilla, chap. 3, Mischna 3.

(2) Talmud, Synhédrin, 90.

(3) Rituel, deuxième bénédiction, Attha Guibbor.

« la force divine, qui s'étudie à soulager, à guérir, à s'épuiser « en grâces, enfin à ressusciter ; il signale l'expression « celui « qui fait revivre les morts avec une grande miséricorde », nous « apprenant que finalement la résurrection a sa meilleure raison « d'être dans la bonté et la miséricorde de Dieu.

« Quant à l'instrument qui sert à opérer la résurrection, que « ce soit au moyen de la rosée des morts dont il est question « dans la Tradition (1), ou grâce à un souffle émanant directe- « ment de Dieu, comme paraît l'enseigner Ezéchiel (2), peu « importe, dit Albou. Il en est de même de la question de sa- « voir si les ressuscités reprennent toutes leurs fonctions or- « ganiques, puis meurent pour revivre dans l'éternité, ou si « leurs corps se transfigurent, à l'instar du corps d'Elie, si enfin « après cette transfiguration la vie organique cesse pour tou- « jours. A des questions de cette nature, dit-il, il convient de « répondre avec un illustre père de la synagogue : « Nous les « discuterons au moment opportun (3). »

« Il aborde ensuite le problème important de la résurrection « générale ou partielle. A cet égard il se livre à une discus- « sion confuse, qui, d'ailleurs, n'aboutit pas à une conclusion ; « nous n'en reproduirons donc que la substance. Il constate « d'abord que les textes d'Ezéchiel et de Daniel relativement à « la résurrection ne peuvent pas servir à la solution de ce pro- « blème, attendu que l'on pourra les prendre et qu'ils ont été « pris dans le sens figuré. Celui d'Ezéchiel, qui, d'ailleurs, est « annoncé par le prophète lui-même comme une vision (4), « serait une allégorie comparant la servitude babylonienne à « la mort, à des ossements désséchés, et la future restauration, « la brillante période hasmonéenne, à la résurrection. Ce sens « allégorique est d'autant plus vraisemblable qu'il a la sanc- « tion de la Tradition (5). Le texte de Daniel aurait à peu près « la même portée, et ferait allusion, soit à la restauration has-

(1) Talmud, Haguiga, 13.

(2) Ézéchiel, 37, 9 et 10.

(3) Talmud, Nidda, 70. לפשיחיו נחכים להם

(4) Ézéchiel, XXXVII, 1.

(5) Talmud, Synhédrin, 91. כאמת משל היה

« monéenne, soit à la rénovation messianique. Ceux qui se ré-
« veillent pour la vie naturelle, ce sont les Israélites ; ceux
« qu'attendent la honte et l'abjection, ce sont ses ennemis et
« ses impies persécuteurs. Rien n'empêcherait donc de sup-
« poser le fait de la résurrection, sinon universel, du moins
« général pour les Israélites. Mais ce n'est qu'une hypothèse,
« une simple conjecture, attendu que, si les textes sont une fois
« pris dans le sens figuré, la résurrection perd ses racines dans
« l'Écriture et n'est plus qu'une croyance traditionnelle.

« Ici, poursuit l'auteur, surgit une grave objection. Si la
« résurrection est universelle, embrassant les justes et les mé-
« chants, ceux-ci pour être punis et ceux-là pour être récom-
« pensés, ne se confond-elle pas avec le jugement dernier? Mais
« alors elle serait une injustice de la part de Dieu, la récom-
« pense comme la punition cessant d'être personnelles. Com-
« ment, en effet, seraient-elles personnelles au milieu des
« transformations innombrables qu'aura subies le corps de cha-
« que individu? Ce Ruben que vous rémunérez à l'heure de
« l'éternité n'est pas plus identique au Ruben qui a vécu dans
« ce monde que le Schiméon que vous allez châtier n'est celui
« qui a péché ici-bas. La rémunération ne peut être équitable,
« digne de la justice de Dieu, que tout autant que la résur-
« rection restitue la personnalité complète, à travers ses mo-
« difications diverses et multiples ! On sait que c'est cette ob-
« jection qui a porté Maïmonide à se prononcer pour la sépa-
« ration radicale entre la résurrection et le jugement dernier,
« n'admettant ce dernier que pour l'âme seule, pour les esprits
« appelés à jouir de la vie éternelle. S'il en est ainsi, la ré-
« surrection n'a plus rien de commun avec la rémunération
« finale ; il ne s'agit plus de faire participer le corps aux béa-
« titudes de la vie future, mais seulement de fournir aux justes
« l'occasion d'acquérir une perfection que leur vie terrestre,
« par suite des malheurs et des obstacles dont elle était par-
« semée, leur avait rendue impossible à réaliser. Il se peut en-
« core qu'elle soit pour lui le moyen de propager dans le
« monde les notions de la toute-puissance de Dieu et de la foi

« véridique. Ainsi comprise, la résurrection est avec raison « réservée aux justes seuls, et doit s'effectuer, non pas à l'é- « poque du jugement dernier et du monde futur, mais aux « confins de la période messianique, et c'est dans ce sens que « l'auteur interprète la prophétie de Daniel. Quant au juge- « ment dernier lui-même, c'est encore une tradition sans ra- « cines dans la Bible, attendu que le jugement qui, selon le « prophète, doit avoir lieu dans la vallée de Josaphat (1), n'a « rien de commun avec la résurrection. »

Appréciation. — Le thème développé par Albou est moins remarquable par le contingent des preuves qu'il apporte en faveur du dogme, preuves qui ne sont ni originales ni nouvelles, que par la réaction qu'il semble vouloir opérer contre la littéralité du principe, professée par tous ses prédécesseurs. C'est une réaction timide, hésitante, mais qui perce dans l'ensemble de sa démonstration. Tout en prenant à son propre compte les arguments bibliques et même rationnels dont l'initiative appartient à Saadia, il est loin d'y attacher la même importance. Contrairement à l'opinion émise par le chef de l'école et adoptée par Maïmonide, lesquels voient dans la résurrection une des bases fondamentales de la religion, Albou la réduit aux proportions exiguës d'une simple croyance traditionnelle. Il va même plus loin : il ne cache pas ses doutes relativement au sens attaché par ses devanciers, soit aux textes bibliques, soit aux propositions de la Tradition, habituellement allégués à l'appui de la résurrection corporelle. Il a beau se défendre contre l'imputation de vouloir affaiblir l'autorité du dogme, ses doutes subsistent, et ils sont d'autant plus sérieux qu'ils découlent du langage même de la Tradition. Ne s'est-elle pas permis d'avancer que la scène de la résurrection dans Ézéchiel ne serait qu'une fiction? Comment, dès lors, nous interdire d'appliquer le même procédé au texte de Daniel, d'y voir une allusion à la restauration d'Israël? Or, il est évident que, si ces deux textes ne sont plus que l'expression figurée d'une rénovation natio-

(1) Joel, 4.

nale et religieuse, la résurrection est privée de ses meilleurs supports et ne se soutient plus que comme tradition orale. Mais ce n'est pas tout: Albou fait pénétrer le sens critique qu'il possède à un éminent degré dans la doctrine traditionnelle elle-même. Il n'est pas du tout convaincu que le terme « résurrection des morts » ait la signification qu'on lui prête; il se pourrait, en dépit de l'interprétation vulgaire, que ce ne soit là qu'un terme générique, embrasssant l'ensemble des idées et des situations qui constituent la vie d'outre-tombe.

Nous l'avouons en toute sincérité, c'est cette théorie du livre des dogmes qui nous a suggéré les observations que nous avons présentées nous-même sur la démonstration talmudique du principe de la résurrection. Les réserves d'Albou ont été notre point de départ, et nous n'avons d'autre mérite, si mérite il y a, que d'avoir creusé plus profondément le sillon ouvert par ce dernier organe de la grande école (1). Nous ajouterons une dernière remarque à ce sujet: si la résurrection professée par le Talmud dans le traité de Synhédrin n'était réellement que la résurrection corporelle, cette nouvelle, cette seconde édition de la vie terrestre réservée aux justes, c'est-à-dire à une infime minorité, il y aurait lieu de s'étonner, de s'étonner grandement du silence gardé par ce même Talmud au sujet de la croyance, bien autrement importante, du monde futur proprement dit. Quoi! la dénégation de cette phase temporaire jetée comme un incident entre deux éternités, celle qui suit immédiatement la mort, est une véritable hérésie, et la vie future, dans son immensité, n'est l'objet d'aucune clause, d'aucune disposition autoritaire propre à en assurer l'empire sur les esprits! Quoi! la résurrection des morts a reçu l'insigne honneur de compter au nombre des dogmes, d'être mise sur la même ligne que l'existence de Dieu et la révélation, et la rémunération spirituelle, et l'immortalité vraie, ne sont pas dignes de figurer parmi les vérités-mères! Si l'école théologique, sous l'influence de Saadia et de Maïmonide, a fait de la résurrection cette chose étroite qui

(1) Voy. plus haut, chap. II, §§ 1 et 2.

va se confondant, pour ainsi dire, avec une période de l'histoire, avec l'époque messianique, la théologie ne peut-elle pas la défaire en restituant au dogme ses vastes proportions et ses grandes dimensions? Car notez bien que les difficultés et les objections disparaissant comme par enchantement si le mot « résurrection » est pris dans son acception générale, si l'on veut bien y reconnaître l'expression populaire, saisissante, de la personnalité et de l'identité de l'âme se continuant à travers les régions incommensurables de l'immatériel.

Notre dernier mot sur ce point capital, le voici : Nous n'avons certes pas la sotte prétention de vouloir trancher un problème qui par tous ses bouts touche à l'infini, nous n'oublions pas davantage les prescriptions de nos maîtres, nous recommandant de marcher avec une grande prudence sur ce terrain périlleux; mais c'était notre droit, et aussi notre devoir, de montrer le dogme de la résurrection sous toutes ses faces, de le suivre dans ses évolutions et ses péripéties doctrinales à travers les cycles, aboutissant en dernier lieu à la thèse d'Albou, laquelle, si nous ne nous trompons, se rapproche le plus et du génie du Mosaïsme et de la raison moderne.

Il nous reste encore à envisager la vie future en elle-même, indépendamment de la résurrection ; ce sera l'objet de la troisième et dernière partie de cette étude.

TROISIÈME PARTIE.

DU MONDE FUTUR ET DE SES CONDITIONS.

Avec ses instincts d'immortalité, avec ses aspirations vers une vie meilleure qui dure autant que lui-même, avec l'espoir que la tombe ne le renferme pas tout entier, avec la persuasion intime que la mort n'est que le commencement d'une vie nouvelle, en rapport d'harmonie, sinon de nature, avec celle qu'il a menée ici-bas, l'homme ne pouvait se défendre de se poser à lui-même le problème de sa destinée future, de sonder avec une curiosité plus ou moins avide cet éternel mystère, de construire dans son imagination ce palais enchanté qui a été fait et refait par toutes les théologies, mais qui, comme tous les enfants de l'imagination, a plus d'éclat que de solidité. En traitant de la rémunération, nous avons fait connaître les motifs de l'extrême réserve gardée par le livre de la loi à l'égard du monde futur. Mais en voulant imposer un frein à l'indiscrète curiosité du vulgaire non moins qu'aux investigations téméraires de la spéculation, la révélation n'avait nullement l'intention d'étouffer l'une ni l'autre. Cela ne se pouvait même pas : à moins de cesser d'y croire, l'homme ne peut se désintéresser de ces questions où sont engagées ses destinées. Ces questions, trop nombreuses pour être réduites en chiffres et traitées chacune à part, peuvent cependant être ramenées à trois principales, que nous examinerons rapidement. Il s'agit du lieu, de la durée et de la nature propre de la vie future. Voyons donc ce qu'on nous enseigne là-dessus.

CHAPITRE Ier. — Du monde futur d'après l'Écriture et la Tradition.

§ 1er. *Du monde futur selon la Bible.*

Ne parlant pas d'une manière directe et formelle de la vie future, la Bible sera naturellement très-sobre d'indications sur les trois questions que nous venons de poser. D'abord, en ce qui concerne le lieu assigné aux peines et aux récompenses, nous ne sachions pas qu'elle en fasse la mention expresse. Les termes de *paradis* et d'*enfer* sont post-bibliques. L'Eden, cette bienheureuse demeure de notre premier père et d'où il fut chassé par sa faute, la vallée de Ben Hinom (Guéhinom), dont le sombre Jérémie fait la vallée du massacre, de l'extermination (1), sont assurément moins des dénominations réelles que des expressions figurées, symbolisant la béatitude et le châtiment.

Quant à la nature des peines et des récompenses, nous nous sommes déjà expliqué là-dessus dans le onzième dogme. Nous avons cité de nombreux textes, notamment des passages des psaumes faisant consister la vraie félicité des justes dans la contemplation des perfections divines, dans le bonheur de voir la face du Seigneur, de se délecter et de se rassasier de cette vue, dans la fréquentation de son sanctuaire, enfin dans le plaisir de chanter éternellement sa gloire et ses grandeurs (2). Ce qui est remarquable dans cette définition de la vraie béatitude, c'est qu'elle s'applique à notre double existence, à la vie présente comme à la vie future, les reliant ensemble par les

(1) Jérémie, XIX, 2-13.

(2) Psaumes, XVI, 11; XXIII, 6; XXVII, 4; XXX, 13; XLII, 3; LXXIII, 24; LXXXIV, 3 et 11; CXV, 18; CL, 8. Cf. plus haut, IIe partie, chap. Ier, § 2.

anneaux impalpables de la spiritualité. C'est la souveraine pensée de l'Écriture, nous ne saurions trop le répéter, de nous montrer la vie future par son seul côté abordable, par la description des joies pures et saintes de la vie terrestre. Mais, pour prévenir les dangers de toute illusion à cet égard, ainsi que la prétention de définir exactement ce qui est indéfinissable, elle a soin de nous dire que les biens réservés au juste ne tombent ni sous le nombre ni sous l'organe de la vue (1). Nous en dirons autant de la punition des méchants : il est souvent question des feux qui les consument, des flammes qui les dévorent et les réduisent en cendres, de grands bûchers préparés à leur intention (2); mais qui ne reconnaît dans ces termes l'hyperbole prophétique et poétique, qui est comme le génie de la littérature sacrée? Elle nous offre, d'ailleurs, plus d'une expression qui correspond à la pénalité spirituelle. Ici c'est le trouble, l'insécurité, l'absence de paix menaçant les coupables (3); là c'est la fronde avec laquelle sera lancée l'âme du méchant (4), image sensible de l'agitation et des tourments du remords; ailleurs et fréquemment c'est la privation du bonheur de contempler Dieu, ou la répugnance, le dégoût que Dieu semble éprouver pour ceux qui trahissent sa cause. « Dieu vous prendra en dégoût », dit Moïse à Israël rebelle (5). « Dieu méprise Juda et prend Zion en horreur », dit Jérémie (6). « Le méchant ne verra pas la gloire de Dieu », dit Isaïe (7). « Ils ne verront plus jamais (les mondains) la lumière », s'écrie le psalmiste (8). Il est possible que la peine du retranchement (כרת), qui occupe une place notable dans le code pénal de Moïse, appartienne à cette dernière catégorie ; mais c'est là un point que nous laisserons à la Tradition le soin de fixer.

Relativement à la troisième question, à la durée du monde futur, nous trouvons que les peines et les récompenses nous

(1) Psaumes, XXXI, 20; Isaïe, LXIV, 3.
(2) Isaïe, I, 31; XXX, 23; Malachie, III, 19-21; Isaïe, LXVI, 24; Ps. XI, 6.
(3) Isaïe, XLVIII, 22; LVII, 21.
(4) I Samuel, XXV, 29.
(5) Lévit., XXVI, 30.
(6) Jérémie, XIV, 19.
(7) Isaïe, XXVI, 10.
(8) Psaumes, XLIX, 20.

sont plus d'une fois annoncées comme éternelles, notamment les récompenses, telles que la contemplation de Dieu et la célébration de sa gloire, si souvent accompagnées dans les psaumes des mots éternellement, maintenant et toujours (1), de même que les peines des criminels (2). Est-on autorisé à en conclure positivement à l'éternité littérale de la rémunération future? Ne serait-ce pas aller trop loin que d'attribuer une signification aussi rigoureuse à l'hyperbole biblique? Est-on fondé, par exemple, à prendre à la lettre l'éternel ver rongeur et les feux inextinguibles de la fin d'Isaïe (3), ou la honte et l'abjection sans fin qui sont le lot des méchants selon Daniel (4) ? C'est d'autant plus problématique que nous avons vu la théologie rendre cette dernière expression par « mort et immobilité (5) ». Et puis, n'y aurait-il pas contradiction, contradiction flagrante, entre l'éternité des peines et la bonté de Dieu, si magnifiquement célébrée dans les annales bibliques? Moïse ne nous annonce-t-il pas, n'invoque-t-il pas lui-même, dans des circonstances solennelles, le Dieu éternel, miséricordieux, plein de grâce, qui pardonne faute, péché et crime (6)? Le prophète ne dit-il pas au nom du Seigneur : « Non, je ne récriminerai pas toujours ni ne ressentirai une colère éternelle (7) ». Et le chantre d'Israël, comment s'énonce-t-il à cet égard? « Son courroux (de Dieu) dure un instant, mais sa bienveillance toute une vie (8) ». Rien ne semble donc plus incompatible avec la vraie tradition biblique qu'une éternité de souffrance et de châtiment.

Par ce que nous venons d'exposer sur ces différents points, on peut se convaincre que les enseignements de nos livres saints au sujet du monde futur sont trop voilés pour pouvoir être réduits en préceptes; il est plus que jamais nécessaire de les compléter par la Tradition.

(1) Psaumes, *passim*.
(2) *Ibid.*, IX, 6; XLIX, 20.
(3) Isaïe, LXVI, 24.
(4) Daniel, XII, 3.
(5) Voy. plus haut, IIe partie, ch. 3, § 1.
(6) Ex., XXXIV, 6 et 7; Nombr., XIV, 18.
(7) Isaïe, LVII, 16.
(8) Psaumes, XXX, 6.

§ 2. — *Du monde futur selon la Tradition.*

Du lieu des peines et des récompenses. — Conséquente avec elle-même, et pour arriver au but que nous avons suffisamment fait connaître — la prédominance de la rémunération future sur la rémunération terrestre et son influence prépondérante sur les esprits (1), — la Tradition devait songer à localiser les peines et les récompenses. L'exemple des religions et des théologies avec lesquelles Israël se trouvait en contact à partir de la captivité de Babylone pouvait bien avoir contribué pour une part qu'il n'est pas facile de déterminer à cette innovation dogmatique. Quoi qu'il en soit, c'est la Tradition qui va inaugurer pour le judaïsme le règne du paradis et de l'enfer, sous les noms bibliques de *Gan Eden* et de *Guéhinom*. On s'est complu à en faire de minutieuses descriptions topographiques, et la littérature mystique a fait tellement preuve d'invention qu'elle en remontrerait à l'imagination d'un Dante (2). C'est à l'adresse du Guéhinom surtout que l'on a prodigué les images les plus sombres et les plus terribles, produits de la fiction. Déclinaison des noms de l'enfer, dimensions et profondeurs de ses abîmes, description de son intérieur, des étages et des quartiers dont il se compose, énumération détaillée des différents genres de pénalités et des instruments de tortures qui servent à les infliger, position des portes qui ouvrent sur la région infernale, noms et fonctions des démons préposés à sa garde, durée des châtiments à subir (3), rien ne fut oublié dans ces tableaux faits pour frapper et gouverner les esprits par l'intimidation et la terreur. Il est à remarquer, d'ailleurs, que cette littérature s'est développée dans les plus mauvais jours de la dispersion, dans ces temps troublés, marqués par tous les fléaux de la barbarie comme par le douloureux enfantement

(1) Voy. onzième dogme, chap. IV, § 2.

(2) Voir Pirké R. Éliézer; Hécholoth de R. Ischmael; Zohar, sect. Va-yakhel et Pekoudé.

(3) Voir Pirké et Zohar, *passim*; Talmud, Eroubin, 19.

du monde moderne. Cette considération historique suffirait déjà pour nous y faire regarder à deux fois avant d'admettre la réalité de ces photographies de l'enfer comme du paradis. Mais la Tradition vient elle-même en atténuer singulièrement la portée et en infirmer la valeur en déclarant « qu'il n'y a point de Guéhinom dans le monde futur : c'est le soleil qui, par l'influence bienfaisante ou malfaisante de ses rayons, fait en même temps le bonheur des justes et le malheur des méchants (1) ». Voilà une proposition qui est en complet désaccord avec la localisation du paradis et de l'enfer. Il ne saurait dès lors être interdit de prendre celle-ci au figuré, de la considérer comme la simple continuation des allégories prophétiques, une légende substituée à la parabole, un système de prédication pénétrant comme un coin dans les couches populaires, en rapport aussi avec la situation des hommes et des choses.

De la nature de la rémunération. — Ici nous allons encore ressentir l'influence d'un courant double et opposé. D'un côté la Tradition nous présente la perspective des récompenses matérielles : ce sont des fleuves d'huile fine et parfumée, le fameux festin du Léviathan, le grand banquet des justes, du vin conservé dans la grappe (2). De l'autre, c'est l'affirmation claire et nette que le monde futur ne ressemble pas au monde présent, qu'il n'y aura là haut ni manger ni boire, ni d'autre jouissance sensuelle, et que la félicité des justes, couronnés d'un diadème (spirituel), consistera dans la contemplation des splendeurs divines (3). Ainsi la Tradition nous restitue dans son intégrité cette contemplation, qui n'est pas autre chose que la connaissance et la glorification de Dieu, et que nous avons trouvée si richement développée dans les Psaumes. A vrai dire, il n'y a pas là de double courant, et nul esprit de bonne foi ne se trompe sur le sens figuré, soit du repas du Léviathan, soit du grand banquet des justes, soit enfin du vin conservé en

(1) Talmud, Aboda Zara, 3 et 4; Talmud, Nedarim, 8.

(2) Talmud, Taanith, 25; Talmud, Pessahim, 119; Talmud, Berachoth, 34.

(3) Talmud, Berachoth, 17.

grappe. Il ne faut pas une grande perspicacité pour découvrir la vérité sous le mythe, pour comprendre qu'il s'agit de certaines conditions de la vie future, telles que l'intime liaison de l'homme avec la divinité, symbolisée par le Léviathan (1), ce commerce des justes entre eux aboutissant à une plus haute et plus parfaite appréciation des attributs de Dieu, exprimé par ce festin où ils sont assis les uns à côté des autres et se disent : « Voici notre Dieu (2) ». C'est dans cet ordre d'idées qu'il faut classer l'académie céleste si souvent mentionnée dans le Talmud (3). Qu'est-ce que cette académie céleste? La transportation dans le monde futur de ce qui fait le charme et la gloire de la vie actuelle, — l'étude de la religion et des perfections divines. Ce prolongement de la vie quintessenciée, cette jonction des deux existences, pour lesquelles la mort n'est pas une solution de continuité, nous les retrouvons encore dans cette expression imagée : Les lèvres de l'interprète de la sainte loi remuent dans la tombe chaque fois que son nom est invoqué dans une discussion ou une conversation religieuse (4). Ces citations, que nous pourrions multiplier, sont autant de témoignages en faveur du spiritualisme traditionnel en matière de rémunération. La doctrine est en conformité parfaite avec la Bible, à savoir que cette vie contient en germe les meilleures aspirations de l'existence éternelle, au point de vue des récompenses comme des peines. Rappelons-nous, quant à ces dernières, les révélations puisées dans l'Écriture au sujet de l'absence de paix chez les méchants, de l'agitation et des tourments intellectuels auxquels ils sont livrés. Eh bien, que fait la Tradition? Elle les fait passer expressément de la vie présente à la vie future, de l'existence corporelle à l'existence incorporelle. Elle nous dit sans ambages qu'à sa sortie du corps l'âme du méchant est privée du repos, que deux démons qui se tiennent aux deux bouts du monde se la renvoient comme

(1) Voy. Job, III, 8, dérivant לויתן de לוה (lier, unir).

(2) Midrasch Hazitha, 1, 3.

(3) Talmud, Baba Metzia, 86; Talmud, Berachoth, 18. מתיבתא דרקיעא

(4) Talmud, Synhédrin, 90, et *passim*.

une balle (1). Fidèle à son métier d'habile interprète, elle maintient, confirme, élucide les vérités éparpillées dans le domaine de la loi écrite, mais en y imprimant son cachet de précision.

De la durée des peines et des récompenses. — Le Talmud et les autres monuments traditionnels ne se font pas faute de proclamer l'éternité des peines et des récompenses, dans la Halacha non moins que dans l'Agada. C'est ainsi que l'on nous signale certaines catégories de pécheurs qui sont privés à tout jamais des félicités du monde futur (2); c'est ainsi que la Mischna fait comparaître devant son tribunal tels individus et telles générations contre lesquels elle prononce un arrêt de damnation, vouant les uns à l'anéantissement, les autres à des souffrances sans fin (3); c'est ainsi qu'il est dit de certains criminels : « L'enfer pourra finir, mais non leur châtiment (4) ».

Que faut-il penser de cette éternité de peines infligée au pécheur pour des crimes d'un jour? Est-ce une souffrance réelle, une douleur qui se ravive, qui se renouvelle sans cesse, comme le cœur de Prométhée rongé par le vautour? Est-ce, au contraire, l'anéantissement enseigné par quelques organes de l'école théologique et parfois professé par le Talmud? Ou bien serait-ce la réunion des deux contraires adoptée par d'autres, c'est-à-dire des maux illimités couronnés par le néant? Enfin, en dernier lieu, faut-il prendre à la lettre les dispositions de ce code impitoyable, draconien, du monde futur? Questions redoutables, auxquelles il serait plus sage peut-être de ne pas toucher, puisqu'il n'est guère possible d'en donner une solution claire et nette. Pour nous, nous bornerons notre tâche à saisir, si nous pouvons, la vraie pensée de la Tradition, en usant de notre méthode habituelle qui consiste dans la mise en présence des opinions plus ou moins contradictoires, la vérité devant jaillir du choc des contraires. Nous avons, Dieu merci, de quoi nous rassurer vis-à-vis la doctrine désespérante

(1) Talmud, Schabbath, 152.

(2) Talmud, Synhédrin, 90 et 99; Talmud, Rosch Haschana, 17.

(3) Synhédrin, chap. 11, Mischna 2 et 3.

(4) Talmud, Rosch Haschana, *u s.* גיהנם כלה והם אינם כלים

de l'éternité du châtiment en tenant compte de toutes les circonstances atténuantes qui viennent la mitiger. C'est d'abord la sentence de la Mischna, qui, par la place qu'elle occupe (1) comme par le nom de son auteur (2), fait autorité en cette matière : « La durée de la punition des méchants dans le Guéhinom est de douze mois », dit-elle. On sait l'influence exercée par cette croyance sur la religion des morts, sur tout un ensemble de pratiques et de rites usités pendant l'année de deuil. Voilà déjà de quoi écarter le désespoir du commun des martyrs. Quant aux grands criminels, l'éternité des peines n'est pas non plus sans restriction à leur égard. Et d'abord, même en la prenant à la lettre, elle ne devient réelle que si le pécheur meurt dans l'impénitence finale. Mais le moindre repentir, la plus légère velléité de pénitence, ne dût-elle se manifester qu'à l'heure dernière, aux portes du trépas, forme un bouclier des plus solides contre les peines éternelles et même temporaires. Ici il devient impossible de citer. La Tradition est pleine de faits et d'enseignements qui confirment ce précepte consolant et mettent en évidence l'efficacité du repentir suprême pour racheter toute une vie de crimes et de désordres (3). Il y a ensuite cette thèse, non moins encourageante, qu'il suffit d'avoir accompli pendant la vie, consciencieusement et religieusement, une seule des prescriptions de la loi sacrée pour mériter une part dans le monde futur (4). « Un seul témoin à décharge l'emporte devant Dieu sur neuf cent quatre-vingt-dix-neuf témoins à charge », nous dit-elle dans son langage saisissant (5). En regard de ces exceptions, applicables à l'immense majorité des hommes, la catégorie des pécheurs endurcis, voués aux souffrances sans fin, se réduit à peu près à zéro. On peut les compter assurément, ceux qui se présentent devant le Juge suprême sans vertu, sans un seul acte méritoire, sans la moindre

(1) Edouioth, chap. 2, Mischna 10.

(2) R. Akiba.

(3) Talmud, Synhédrin, 102 et 103, la légende du roi Manassé; Maïmonide, Yad ha-Hazaka, Ire partie, traité de la Pénitence.

(4) Talmud, Synhédrin, 111; Maïmonide, Commentaire à la Mischna, Maccoth, fin; Ikarim, IIIe partie, chap. 29.

(5) Job, XXXIII, 23; Talmud, Schabbath, 32.

bonne œuvre réalisée pendant la vie, sans aucune velléité de repentir, en un mot sans titre à la bonté et à la miséricorde infinies. Il faudrait donc une prodigieuse dose d'obstination, une perversité poussée jusqu'à la fureur, pour se faire ranger parmi les réprouvés; encore serait-il douteux qu'on y réussît! Il en ressort, avec la clarté de l'évidence, que, même interprétée dans le sens littéral, l'éternité des peines, comprise comme elle doit l'être, n'a pas plus de quoi nous effrayer qu'elle n'infirme la sainte donnée d'un Dieu clément, indulgent, dont la bonté s'étend à tous les être créés.

Quant à l'éternité des récompenses, il est inutile de la discuter : elle répond trop à nos sentiments internes, à nos plus vives aspirations vers l'infini, pour avoir besoin d'être démontrée. N'est-ce pas le cas de dire avec le père de la philosophie moderne : « *Cogito, ergo sum* » ? Concevoir l'éternité, c'est déjà la posséder.

Ce ne sont pas là toutes les questions que soulève la notion du monde futur; il en est bien d'autres qui s'y rattachent et qui de tout temps ont été l'objet des investigations de nos sages. Mais sur ce terrain enveloppé d'obscurité et de mystère, il convient de s'en tenir aux points saillants, si l'on ne veut s'exposer à perdre pied. Au surplus, l'exposé des doctrines de l'école théologique va nous fournir l'occasion de revenir sur tous les points essentiels de ce dogme complexe.

CHAPITRE II. — Du monde futur selon l'école théologique.

§ Ier. *Saadia.*

Dans notre étude sur le onzième dogme, nous avons fait connaître la doctrine de ce théologien en matière de rémuné-

ration future (1). Après avoir traité la question de principe, mis le dogme hors de conteste, Saadia n'hésite pas à se jeter, avec sa hardiesse accoutumée, en pleine mer de la vie future, et d'en explorer les insondables profondeurs (2).

« Les peines et les récompenses futures, dit-il, soulèvent « des questions que nous allons énumérer : 1° Quelle est la « nature de la rémunération future ? 2° Quel en est le lieu ? « 3° la durée ? 4° Est-elle éternelle ? 5° Y a-t-il ressemblance « ou 6° dissemblance entre le principe des peines et le prin- « cipe des récompenses ? 7° Les bons et les méchants con- « servent-ils quelques rapports ensemble ? 8° Y aura-t-il pour « lors un culte à rendre à Dieu ? 9° Conservera-t-on dans le « monde futur le libre arbitre ? 10° Le culte éternel, si tou- « tefois il existe, donne-t-il droit à de nouvelles récompenses ? « Ces dix questions, l'auteur essaye de les résoudre succes- « sivement.

« 1° En ce qui concerne la nature de la rémunération, Dieu « créera deux essences extrêmement subtiles, correspondant « aux deux principes des peines et des récompenses, celle-ci « destinée aux justes, celle-là réservée aux méchants. Il est « à remarquer que ces deux substances jaillissent d'une « source unique, qui, à l'instar du soleil, serait douée de la « double faculté d'éclairer et de brûler, bienfaisante lumière « pour les justes, flamme dévorante pour les méchants (3). Il « y a toutefois entre le soleil et ce que nous appelons la ma- « tière de la rémunération cette différence que, dans le soleil, « la lumière et la chaleur, se mêlant et se confondant, en- « trent pour une part égale et produisent des effets équiva- « lents. Il en est autrement de l'essence des peines et des ré- « compenses : elle donnera toute sa lumière aux justes, et « toute sa flamme aux méchants, soit au moyen d'un orga- « nisme tout particulier, soit par le simple effet de la volonté

(1) Voyez onzième dogme, chap. VI, § 1.

(2) Les Croyances et les Opinions, neuvième traité, §§ 7 et suiv.

(3) Malachie, III, 19 et 20.

« de Dieu. Nous en avons d'ailleurs un exemple dans le fait « qui se passa à la veille du passage de la mer Rouge, lorsqu'il « plut à Dieu de maintenir Israël en pleine lumière au mo- « ment même où il enveloppa les Égyptiens d'épaisses ténè- « bres. De là la double expression, si fréquemment usitée « dans l'Écriture, de *lumière* pour indiquer la récompense « des justes (1), et de *feu* pour qualifier la punition des mé- « chants (2). 2° La rémunération est éternelle (3). Il est dif- « ficile sans doute de se figurer des flammes éternelles, dé- « vorant le méchant sans le consumer ; mais Dieu saura « parfaitement conserver l'âme au sein de ce feu subtil (sorte « de tunique de Nessus), tout à la fois enveloppe et châtiment. « 3° On assigne pour lieu des récompenses le jardin d'Éden, « parce que là était le séjour du père du genre humain avant « sa chute (4), et pour lieu du châtiment le Guéhinom ou Tho- « pheth, parce que c'était un endroit impur, une espèce de « charnier (5). Ce sont des lieux réels, déterminés, attendu « que les êtres faits d'un corps et d'une âme réunis ne peu- « vent exister hors de l'espace. On les appelle aussi terre et « ciel nouveaux (6), qu'il faut prendre dans le sens d'espaces « nouveaux. Il faut, dit l'auteur, un nouvel espace à une nou- « velle atmosphère, et une nouvelle atmosphère à l'usage des « êtres qui vivent dans des conditions et sont doués de pro- « priétés toutes différentes de celles du monde et de notre « existence actuels. L'air respirable ne saurait être de même « nature pour les hommes de ce monde et pour ceux du « monde futur, entièrement dégagés des appétits terrestres. « C'est dans le sens littéral, par conséquent, et non pas figu- « rativement, qu'il faut prendre le terme « terre et ciel nou- « veaux ». 4° La mesure du temps est incompatible avec la vie « future. Il n'y aura donc ni succession du jour et de la nuit,

(1) Psaumes, XXXVI, 10; XCVII, 11; Prov., XIII, 29; Job, XXXIII, 30.

(2) Isaïe, I, 31; XXX, 33; Job, XV, 34; XXII, 20; XX, 26; Isaïe, XXXIII, 11; XXVI, 11; Psaumes, XI, 6; CXL, 11.

(3) Isaïe, LXVI, 24.

(4) Joel, II, 3.

(5) II Rois, XXIII, 10; Jérémie, VII, 32.

(6) Isaïe, LXVI, 22.

« ni supputation des mois et des années, nécessaires pour les « habitants de ce monde sublunaire, mais fort inutiles pour « ceux de l'éternité ; le seul signe perceptible de la durée « sera le culte dans ses manifestations diverses. — Il passe en- « suite à la cinquième et à la sixième question, c'est-à-dire « à la durée respective des peines et des récompenses, et se « livre à quelques développements sur ce point capital. Puis- « que Dieu s'est plu à consacrer l'homme à sa gloire et à sa « majesté, il devait l'attirer à lui par les mobiles les plus « puissants, les plus décisifs sur sa volonté. Mais si la per- « spective des récompenses eût été faible ou limitée, l'homme « pourrait dire : « J'eusse servi Dieu s'il m'avait promis da- « vantage. » Or, cette fin de non-recevoir disparaît devant « la promesse de récompenses éternelles et illimitées. Même « raisonnement à l'endroit des peines éternelles. Dieu devait « *intimider* l'homme, l'effrayer par la menace de châtiments « sans fin, afin de le détourner à tout jamais de la désobéis- « sance, de lui enlever tout prétexte de péché, celui notam- « ment qui lui fait dire que, si Dieu lui avait adressé un aver- « tissement plus redoutable, il eût obéi. L'éternité de peine « n'est donc pas incompatible avec l'idée que nous nous fai- « sons de la bonté et de la miséricorde divines (1) : car « l'homme, dûment averti, sachant le sort qui lui est réservé, « ne peut plus s'en prendre qu'à lui-même des souffrances « qu'il endure. On voudrait que, pour cet impie, Dieu se « rétractât, s'infligeât un démenti en réduisant la pénalité, « d'éternelle la faisant temporaire ! Mais, tout au contraire, « il faut que la peine reste éternelle, ne fût-ce que pour con- « firmer la parole de Dieu. Saadia réfute ensuite une autre « objection contre l'éternité des peines, tirée de l'hypothèse « qu'elle impliquerait l'éternité de la race humaine, en vertu « de l'axiome : « Ce qui n'a pas de fin n'a pas de commen- « cement » ; mais alors l'homme partagerait avec Dieu l'attri- « but de l'éternité. L'objection n'est que spécieuse, répond-il.

(1) Daniel, XII, 2 ; Psaumes, XVI, 11 ; XLIX, 20 ; CII, 28 et 29.

« Il est, en effet, inadmissible que l'être créé coexiste éter-
« nellement avec son créateur ; mais rien ne peut empêcher
« Dieu de conserver les êtres qu'il a créés, de prolonger indé-
« finiment leur existence. Il établit ensuite que la similitude
« des peines et des récompenses au point de vue de la durée
« s'étend aussi à leur proportionnalité. Ainsi toute peine et
« toute récompense sont éternelles : peine éternelle pour une
« seule faute, récompense éternelle pour une seule vertu.
« Mais la grandeur des peines comme des récompenses est en
« proportion du nombre des actes, bons ou mauvais, réalisés
« dans cette vie. Il s'ensuit qu'il y a une échelle pour les féli-
« cités comme pour les maux du monde futur : la première
« allant du simple repos corporel jusqu'à la pureté immaculée
« et la splendeur des archanges (1) ; la seconde s'étendant du
« simple emprisonnement jusqu'aux plus horribles tortures (2).
« Cette double échelle se compose de sept degrés, autant pour
« les peines que pour les récompenses, en rapport avec la
« hiérarchie correspondante des justes et des méchants. Il
« appuie cette gradation sur un fait historique, la dégradation
» de la lumière prophétique de Moïse à Josué, de Josué aux
« anciens. Quant à la question de savoir qui sont ceux qui
« encourent les peines éternelles, ce sont les apostats, les
« dualistes ou polythéistes, les grands criminels, c'est-à-dire
« ceux qui ont commis des péchés passibles soit de la mort
« céleste (Careth), soit de la mort juridique, qu'ils subissent
« de nouveau après l'avoir déjà subie dans ce monde ; *tout cela,*
« *bien entendu, s'ils meurent dans l'impénitence.* Quant aux
« pécheurs ordinaires, coupables de fautes plus ou moins
« graves, ils échappent à l'éternité des peines et sont reçus
« en grâce, même sans pénitence, pourvu qu'ils aient su se
« préserver des péchés capitaux. A ceux enfin chez qui la
« somme du bien l'emporte sur celle du mal, la vie terrestre
« sert d'épreuve et de lieu de châtiment, de façon à les faire

(1) Psaumes, XVI, 9; XXXVI, 8 et 9; Zacharie, III, 4 et 7; Isaïe, VI, 2.

(2) Isaïe, XXIV, 22; Prov., V, 22; Job, XXXV, 8; Jérémie, XXX, 23.

« arriver purs et sans tache dans le monde futur, comme « il a été démontré dans notre cinquième traité (1). 7° Les « justes et les méchants pourront se voir, mais seulement de « loin. Le spectacle de la punition des méchants inspirera aux « premiers des actions de grâces qu'ils adresseront à Dieu « pour les avoir préservés de ces cruelles souffrances; réci- « proquement, l'aspect de la félicité des justes sera pour les « derniers une douleur, une peine de plus : ils déploreront « leurs folies, gémiront de n'avoir pas suivi la voie du salut, « d'avoir perdu tous leurs droits aux récompenses éter- « nelles (2). Les justes de mérite égal pourront aussi se voir « entre eux, mais pas ceux de catégories différentes; quant « aux méchants, ils seront trop absorbés par leurs tortures « pour songer seulement à communiquer ensemble. 8° Évi- « demment il y aura un culte à rendre à Dieu dans le monde « futur : les âmes ne sauraient rester inoccupées, pas plus « au ciel que sur la terre. Il est clair aussi que ce culte sera « agréable à Dieu. Il y aura donc alors, comme aujourd'hui, « instruction et enseignement, valant à leurs auteurs la splen- « deur du firmament et la pureté des étoiles (3). »

Appréciation. — On dirait presque que Saadia traite du monde futur *de visu*, tant il est précis et affirmatif sur les nombreuses questions qu'il soulève. Sans doute il a puisé les éléments de sa *physiologie* du monde futur dans la Tradition, mais ne l'a-t-il pas dépassée en érigeant ces données en principe, en formules dogmatiques? Nous citerons pour exemple l'explication qu'il donne de l'éternité des peines, n'ayant d'autre base, en dehors des preuves bibliques, dont la valeur, ainsi que nous l'avons vu, n'est pas incontestable, que ce pauvre raisonnement qui vient de passer sous nos yeux. Ce ne saurait assurément être une base suffisante pour la solution d'un problème aussi redoutable, et il fallait toute la hardiesse de l'auteur et son parti pris de ne laisser aucune question irré-

(1) Voy. onzième dogme, troisième division, chap. III, § 1.

(2) Isaïe, LXV, 13.

(3) Daniel, XII, 3.

solue pour en déduire l'éternelle durée du châtiment. Reconnaissons, du reste, que chez lui aussi la pratique vient mitiger les rigueurs de la théorie : fidèle à la doctrine traditionnelle (1), il la réduit à de rares catégories de pécheurs et au seul cas de l'impénitence, rassérénant ainsi lui-même l'horizon par trop sombre qu'il nous montre d'abord. Constatons encore la persistance de l'auteur à ne pas séparer l'âme du corps, à les tenir unis, indissolublement liés dans toutes les phases de l'existence, comme dans les périodes successives de la vie, de la rémunération, de la résurrection et du monde futur, et nous aurons tout dit sur une thèse qui, à défaut d'autre mérite, a celui de l'unité, et aussi de la foi de l'auteur en ses affirmations.

§ 2. *Maïmonide.*

C'est dans sa préface aux treize articles de foi que Maïmonide expose son opinion sur les questions complexes de la vie future. Voici comment il s'exprime : — « En ce qui concerne les félicités éternelles, il n'est pas plus possible de les définir qu'à l'aveugle de se rendre compte des couleurs, au sourd de discerner les sons, à l'eunuque de se procurer la sensation de la jouissance sexuelle. De même que le poisson ignore l'élément du feu, puisqu'il est enchaîné à celui de l'eau, de même l'homme enchaîné au corps, ne vivant ni ne percevant qu'avec l'aide des organes, est incapable d'acquérir la notion des jouissances de l'âme séparée du corps. Point d'analogie entre les plaisirs corporels et la délectation purement spirituelle. Mais ne pas comprendre une chose n'implique nullement la négation de cette chose. Les croyants, pas plus que les vrais philosophes, ne soutiendront jamais que les anges, les astres et les autres sphères célestes, sont privés du sentiment du bonheur. Leur félicité, au contraire, est immense, constante et impérissable ;

(1) Il s'en écarte cependant en se permettant de l'étendre à ceux qui ont subi la mort céleste ou la mort juridique.

« elle gît dans la conception des réalités divines, c'est-à-dire
« qu'elle est d'une nature radicalement différente de nos pau-
« vres et misérables plaisirs, qu'ils ne connaissent même pas, pri-
« vés qu'ils sont des organes avec lesquels nous en prenons pos-
« session. Eh bien, êtres mortels, nous pouvons à notre tour, si
« nous savons épurer et sanctifier notre vie, nous pouvons,
« après la dissolution de notre corps, atteindre ce degré angé-
« lique ; à coup sûr nous dédaignerons alors les vils plaisirs
« du corps comme indignes de nous. Nous ressemblerons alors
« à ce roi qui met son bonheur dans la stabilité et dans la
« marche progressive de son gouvernement, ne se souciant
« plus de jouer à la balle ou à la toupie, comme il le faisait dans
« son enfance. Cependant nous avons déjà dans cette vie des
« preuves sensibles de la supériorité de la félicité spirituelle
« sur les jouissances corporelles. Combien ne voyons-nous
« pas d'hommes qui s'échinent, s'épuisent, ne reculent devant
« aucune fatigue, sacrifice ou danger, pour arriver à quoi ? à
« réaliser leurs rêves ambitieux, à conquérir les honneurs, le
« pouvoir, poursuivant un but qui n'a rien de matériel. Nous en
« voyons d'autres qui préfèrent à tous les plaisirs la satisfac-
« tion de la vengeance (avec raison nommée le plaisir des dieux) ;
« d'autres enfin qui fuient comme la peste ces mêmes jouis-
« sances sensuelles, dans la seule crainte de s'attirer la décon-
« sidération des hommes, ou excités par le désir d'avoir un
« renom. Au moyen du procédé de l'induction, on arrive tout
« naturellement à en conclure à la spiritualité de la béatitude
« future. Nous pouvons avoir une sorte d'avant-goût de cette
« félicité, de cette connaissance de Dieu, qui est le but des
« esprits purs, bien que nous soyons impuissants à la décrire,
« à l'analyser, voire même à nous la figurer en pensée (1).

« L'auteur passe ensuite à l'explication du passage talmu-
« dique : Dans la vie future, les justes sont assis, leurs couron-
« nes sur la tête, et jouissent de l'éclat de la Schehina » (2).
« Par ces mots : *leurs couronnes sur la tête*, il faut entendre

(1) Psaumes, XXXI, 20. (2) Talmud, Berachoth, 17.

« l'âme vivant et s'identifiant avec Dieu, objet de son éternelle « conception, de façon que le sujet concevant et l'objet conçu « n'en font qu'un (1). *Ils jouissent de l'éclat de la Schehina* « signifie la jouissance de la contemplation des perfections di- « vines, à l'instar des archanges et des saintes Haïoth, dont cette « contemplation fait le suprême bonheur. Il résulte de ce texte « traditionnel que le but final et la vraie béatitude ne sont pas « autre chose que la réalisation de cet amour céleste, l'avéne- « ment à cette haute spiritualité qui fait que l'âme humaine « s'identifie avec Dieu. Rien dans ce monde ne saurait être « comparé à cette béatitude, attendu qu'il n'y a point d'assimi- « lation possible entre l'éternel et le temporel (2).

« Relativement au malheur et au châtiment, il n'y en a pas « de plus grand que la suppression de l'âme, c'est-à-dire son « anéantissement; c'est là la peine du retranchement (careth), « si souvent mentionné dans la Thora (3). Oui, l'âme qui se « plonge tout entière dans le sensualisme, haïssant la vérité « autant qu'elle affectionne le mensonge, sera frustrée des féli- « cités éternelles, réduite à l'état de matière inerte, à jamais « privée de son esprit. L'Écriture et la tradition affirment, « chacune de son côté, la nature insaisissable des biens futurs(4). « Mais, dira-t-on, que signifient donc ces promesses, ces assu- « rances de peines et de récompenses temporelles dont la Thora « est pleine? Le voici : Dieu nous prévient que, si nous pro- « cédons spontanément à l'exécution des prescriptions reli- « gieuses et morales, il secondera nos efforts en éloignant de « nous les empêchements et les obstacles. Il est évident que la « maladie, la famine, la guerre avec ses horreurs, sont autant « d'entraves à l'accomplissement des lois divines. Dieu nous « promet donc de les écarter, de nous garantir la sécurité et « le bien-être nécessaire à la perfectibilité, jusqu'à ce que nous « ayons acquis les titres qui doivent nous assurer la possession

(1) Cf. *Guide*, Ire partie, chap. 68.

(2) Talmud, Hullin, 142.

(3) Nombres, XV, 11. Cf. Talmud, Synhédrin, 90; I Samuel, XXV, 29.

(4) Isaïe, LXIV, 3; Talmud, Berachoth, *u. s.*; Talmud, Synhédrin, 99.

« du monde futur. Il est donc bien entendu que les satisfactions « temporelles ne sont pas le but, mais seulement le moyen qui « doit nous aider dans la poursuite de ce but. Il en est de même « des peines terrestres, en ce sens que la défection religieuse « entraîne à sa suite une foule de maux qui ne peuvent que « nous troubler dans l'observation de toutes les lois divines. « Telle est la signification de cette menace : « Puisque tu n'a pas « voulu servir Dieu dans la prospérité, tu serviras ton ennemi, « mais accablé sous le poids de l'oppression et de la misère (1). » « Cela veut dire que, si tu accomplis quelques-unes des lois de « Dieu avec zèle, avec amour, Dieu te mettra à même de les « observer toutes ; si, au contraire, tu te laisses envahir par le « dédain d'une partie de la Loi, alors Dieu te maintiendra « dans cette mauvaise voie, en t'accablant de maux qui te « rendront la religion impraticable ; de cette façon tu seras « privé de tout bonheur, temporel et spirituel. Tel est aussi le « sens de l'aphorisme de nos sages : « Le salaire d'un acte de « piété est un nouvel acte de piété, et le salaire d'une transgres- « sion une nouvelle transgression (2). »

« Le jardin d'Eden est un lieu fécond et fertile, dans une si- « tuation délicieuse, rempli de cours d'eau et d'arbres fruitiers, « que Dieu mettra à la disposition des hommes, dans les temps « futurs (?), pour qu'ils s'y délectent. Il se peut que ce jardin « mystérieux renferme des plantes possédant des vertus et une « beauté surnaturelles, toutes différentes de celles que nous « connaissons. Il n'y a là rien d'impossible ni d'invraisemblable, « quand même l'Écriture n'en ferait pas mention; à plus « forte raison faut-il l'admettre alors qu'elle en fait l'objet « d'une indication formelle.

« Le Guéhinom est la *dénomination* des peines et des dou- « leurs réservées aux méchants. La Tradition ne nous fournit « pas une appréciation exacte de cette punition : pour les uns, « c'est le soleil s'approchant des impies et les brûlant (3) ; pour

(1) Deutér., XXVIII, 47 et 48.

(2) Aboth, IV, 2. Cf. Yad ha-Hazaka, 1re partie, traité de la Pénitence, chap. 8.

(3) Malachie, III, 19; Talmud, Aboda Zara.

« les autres, ce serait une flamme qui sort du corps même des « méchants et les dévore (1)....

« Le but final, suprême, c'est le monde futur, *Olam habba;* « c'est vers ce foyer que doivent converger tous les rayons « de l'existence. C'est la doctrine de la Mischna quand elle pro- « clame que tous les Israélites ont part au monde futur (2). « L'auteur termine cet exposé bien laconique de la vie future « par des considérations philosophiques d'une haute portée. Il « ne convient pas, dit-il, aux sages et aux pieux, de faire de la « béatitude éternelle le mobile unique de leur conduite et de « leurs actions. Voici comment il faut procéder à l'adoration « pure : Commencer par croire qu'il est une sagesse divine qui « s'est communiquée à nous au moyen de la révélation prophé- « tique pour nous enseigner ce qu'il faut faire et ce qu'il ne « faut pas faire. Une fois bien pénétré de l'esprit de cette ré- « vélation, l'homme, grâce à sa nature d'agent libre et raison- « nable, contracte l'obligation de s'attacher au bien, de s'éloigner « du mal, afin d'accomplir la loi de sa nature et d'affirmer la « personnalité humaine. S'il persévère dans cette voie, s'il ne « cesse de tendre vers la perfection, il arrive tout naturellement, « délivré des obstacles externes, à la vie de l'âme et à l'exis- « tence spirituelle. Il commente ingénieusement dans ce sens « un texte des Psaumes : « Ne ressemble pas, s'écrie le chantre « sacré, au cheval et au mulet qu'il faut museler pour les em- « pêcher de t'attaquer (3) ». Que veut-il dire? Ceci : si l'ins- « tinct bestial ne peut être dompté que par la bride et le mors, « l'homme doit savoir trouver un frein à ses passions brutales « en lui-même, dans cette intelligence qui, tant qu'elle n'est « ni viciée ni pervertie, est de force à nous préserver des en- « traînements des sens ».

Appréciation.— Il n'y a rien de nouveau dans cette esquisse de la vie future; elle ne brille pas plus par la profondeur des aperçus que par l'abondance des détails. Mais il faut remarquer

(1) Isaïe, XXXIII, 11; Beréschith Rabba, section 6.

(2) Synhédrin, X, 1.

(3) Psaumes, XXXII, 9.

que Maïmonide a eu soin de nous dire au début qu'en cette matière toute description précise est impossible. Il nous semble donc que la réserve qu'il s'impose n'est pas sans signification : il veut sans doute protester contre la prétention, affichée par quelques organes de la Tradition comme par le fondateur de l'école théologique, de voir clair dans les arcanes de ce palais en-enchanté et de nous y promener comme dans un pays conquis. En ceci il n'a pas tort; il est plus près de Moïse et des prophètes que ceux qui s'aventurent avec plus ou moins de témérité sur ce terrain de l'inconnu, sur cette pente dangereuse où il est si difficile de s'arrêter une fois les brides lâchées à l'imagination. Mais, d'autre part, il faut reconnaître aussi la nécessité de répondre aux préoccupations du vulgaire non moins qu'aux aspirations des sages en matière d'immortalité. S'il est périlleux de se livrer à une course vagabonde, de prendre pour des réalités les fantômes d'une imagination exaltée, il y a danger aussi de tirer trop le rideau. On ne saurait étouffer ni laisser mourir d'inanition ces appétits qui ne sont pas une vaine curiosité, mais une condition même de notre existence. Le point délicat, c'est de trouver la juste mesure, un aliment propre à satisfaire tout à la fois l'esprit et les sens. La Tradition l'a cru découvrir dans la fiction et la légende, dans les broderies dont elle couvre le manteau de la vie future. Maïmonide, de son côté, craint les tendances matérialistes et les curiosités malsaines que cette méthode pouvait encourager, nous l'avons vu faire cette confession dans son traité de la résurrection (1). De là cet exposé sommaire, froid, plus philosophique que théologique, où la spiritualité se dégage dans sa pureté, ou pour mieux dire dans sa nudité. Il soulève toutefois une objection assez sérieuse : Comment concilier avec la notion du spiritualisme absolu celle du jardin d'Eden, que l'auteur prend dans le sens littéral? Cette inconséquence est d'autant plus saillante qu'il ne professe pas le même respect pour la littéralité du Guéhinom, du Guéhinom dont il fait un *nom*, une simple qualification des peines. La

(1) Voy. plus haut, deuxième division, chap. III, § 2.

localisation du bonheur peut-elle subsister en regard de la suppression de celle de la pénalité? Et cet Eden rempli de cours d'eau, d'arbres fruitiers, de plantes rares et merveilleuses, est-il en harmonie avec l'âme dépouillée de toute enveloppe matérielle ? Et puis, cette résurrection corporelle qui vient se jeter entre le séjour de l'âme dans le paradis et sa résidence au sein de la béatitude éternelle, objection que nous avons déjà signalée ? Toutes ces difficultés prouvent une chose : l'impossibilité d'arriver à une solution satisfaisante du problème de la vie future. Après tout, les immenses profondeurs qui le cachent sont peut-être la preuve la plus saisissante de sa réalité.

§ 3. *Na'hmanide.*

Ce théologien, dont l'originalité consiste dans la teinte de mysticisme dont il recouvre ses opinions, et qui est le plus habile organe de la Kabbale, transformé en dogmatique, s'occupe de toutes les conditions comme des différentes phases de la vie future. Il traite de la rémunération, de la résurrection, de l'immortalité de l'âme et de la béatitude éternelle. Mais comme son système forme un tout complet, développé dans un traité spécial (1), nous avons jugé à propos de ne pas en séparer les parties et de le résumer dans son ensemble.

« Il prend l'homme, non pas au moment de la mort, mais à « celui du jugement périodique du jour de l'an. De son vivant, « l'homme passe en jugement à chaque nouvel an, conformé- « ment à la doctrine traditionnelle (2), lequel jugement ne porte « que sur la conduite de l'année écoulée. Le livre de mort, « qui est ouvert alors, et dans lequel on inscrit les coupables, « doit être pris au figuré, d'après l'auteur, en ce sens que par « mort il faut entendre, outre la mort proprement dite, les cha- « grins, les souffrances, la misère, en un mot toutes les épreu- « ves de la vie. Vient ensuite le jugement qui suit la mort, et

(1) Traité de la Rémunération, ou *Schaar Hagguemoul.*

(2) Talmud, Rosch Haschana, 16.

« vis-à-vis duquel les hommes sont divisés en trois classes :
« justes, méchants et moyens. Suivant l'arrêt qui intervient,
« ils sont dirigés vers le paradis ou vers l'enfer, sur l'Eden ou
« sur le Guéhinom. Les pécheurs, à leur tour, se divisent en
« trois catégories : la première, qui ne fait que traverser le
« Guéhinom, pour en remonter aussitôt; la seconde, qui y subit
« la discipline pendant un an; la troisième, comdamnée au
« châtiment éternel. Bien que, dans le texte de la Tradition, il
« ne s'agisse ici que du jugement dernier et universel, Na'hma-
« nide croit pouvoir en induire un jugement identique et in-
« dividuel rendu à l'égard de chacun le jour de la mort. Il
« confirme ensuite la thèse que Dieu donne à chacun selon ses
« œuvres; que le juste chez qui le nombre de bonnes actions
« l'emporte sur les mauvaises est puni pour celles-ci dans ce
« monde, de même que le méchant dont la balance penche
« dans le sens opposé reçoit ici-bas la récompense de ses bon-
« nes actions. Sous ce rapport, les moyens sont rangés dans
« la classe des justes, et, comme eux, expient leurs fautes sur
« cette terre pour recevoir dans l'autre monde le salaire de
» leurs vertus. Au point de vue de la rémunération terrestre,
« il fait une distinction un peu subtile entre les *souffrances*
« *d'amour* et l'*épreuve d'amour*. Les premières ne sont pas en-
« tièrement dépourvues du caractère de l'expiation; elles ont
« pour objet de laver le juste de quelques taches légères aux-
« quelles nul ne saurait échapper ici-bas. C'est tantôt une certaine
« tiédeur dans l'accomplissement des actes religieux, tantôt une
« faute commise par inadvertance ou par oubli; si légères
« qu'elles soient, ces peccadilles doivent être effacées, afin que
« le juste arrive à l'autre vie pur de toute souillure. L'auteur
« appuie son opinion sur de nombreux faits tirés de la Tradi-
« tion (1). Quant à l'*épreuve d'amour*, Dieu l'impose parfois
« aux justes, comme le sacrifice d'Isaac et le séjour d'Israël dans
« le désert, afin de produire au grand jour leur fidélité et leur
« force d'âme. Elle est toute dans l'intérêt du juste, qui y trouve

(1) Talmud, Berachoth, 5; Talmud, Menahoth, 41; Talmud, Synhédrin, 101.

« de quoi doubler et décupler sa récompense; aussi, dit-il, « l'épreuve d'amour ne saurait consister dans la mort, mais « seulement dans un surcroît de peines et d'efforts à déployer « dans la voie du bien. Quant au martyre de R. Akiba et de tant « d'autres saints qui paraît contredire cette doctrine, l'auteur « dit qu'il y a là un des grands mystères de la Kabbale, appelé « *Sod haïbbour*.

« Il passe ensuite à la question du bonheur du méchant et « du malheur du juste, assignant au premier les mêmes causes « qui ont été énumérées et rapportées dans l'exposé que nous « avons fait de ce problème (1). Les prophètes, dit-il, connais- « saient parfaitement ces causes. Mais alors pourquoi ont ils « crié si fort à l'injustice ? Ils ont crié et gémi à l'instar du ma- « lade qui, sûr de sa guérison et même d'un surcroît de bien- « être, ne peut se défendre cependant de crier sous l'aiguillon « de la douleur présente. A ce propos, il fait une analyse sub- « stantielle du livre de Job, moins prétentieuse, mais plus logi- « que et surtout plus en rapport avec le génie de nos livres « saints que celle de Maïmonide. Nous ne pourrions revenir « là-dessus sans élargir démesurément notre cadre; nous nous « cententerons de constater deux points. Le premier, c'est la « difficulté de savoir en quoi consistent les nouveaux aperçus « et les arguments décisifs de la réponse d'Elihu, qui ne fait « le plus souvent que reproduire ceux des trois amis de Job. « C'est encore un mystère de la Thora, dit-il, une énigme dont « la clef appartient aux initiés dans la science ésotérique. Le « second point, c'est la conclusion à laquelle il arrive par rap- » port aux mystères de la Kabbale. Si tout aboutit définitive- « ment au mystère, dit-il, si finalement il n'y a qu'une justice « inconnue, au-dessus de la portée humaine, à quoi bon nous « fatiguer à expliquer la Providence ? Ne vaudrait-il pas mieux « nous en rapporter aveuglément à cette justice incompréhen- « sible, renoncer à toute étude propre à l'élucider ? Non, ré- « pond-il, il n'y a que les sots qui raisonnent ainsi; nous de-

(1) Voy. onzième dogme, trosième division, chap. 3.

« vons toujours préférer être instruits, éclairés, initiés dans la
« théodicée et dans l'appréciation des actes de Dieu, posséder
« une foi raisonnée, et par cela même solide, plutôt que de ne
« rien comprendre à la direction de l'univers. Et cette opinion
« remarquable, Elihu semble la professer lui-même quand il
« dit : « Je porte mon esprit au loin, et je proclame la justice
« de mon Créateur (1) »; c'est-à-dire que je porte mes facultés
« d'entendement jusqu'à la limite extrême de leur puissance
« conceptionnelle; arrivé là, je proclame la parfaite équité du
« Créateur, en concluant de l'ordre visible à l'ordre invisible.

De la nature des peines et des récompenses. — C'est ici que
« Na'hmanide entre dans le vif du sujet. Il étudie d'abord le
« Guéhinom et ses peines. Qu'est-ce que ces feux de l'enfer qui
« s'attachent à ce cadavre, à cette poussière jetée dans la tombe?
« Evidemment il n'y a plus là qu'une matière inerte, in-
« sensible aux bons comme aux mauvais procédés. Jetez ces
« ossements dans une fournaise, ou embaumez-les avec les par-
« fums les plus purs, c'est absolument la même chose. Comment
« s'imaginer que le corps de Pierre est dans l'enfer, celui de
« Paul dans le paradis, quand ils sont couchés l'un à côté de
« l'autre et parfois réunis dans une seule tombe ? La punition
« ne peut donc frapper que l'âme. Mais l'âme n'est-elle pas
« immatérielle, et, par suite, incompatible avec la localisation?
« Peut-elle être enfermée dans cet espace fixe, limité, appelé
« Guéhinom, et ne faut-il pas en induire qu'il n'y a pour
« l'âme d'autre châtiment que la peine du Kareth, c'est-à-dire
« de l'anéantissement? Non, cette interprétation de la peine du
« *Kareth* est contraire à la Loi écrite comme à la Loi orale.
« La Loi de Moïse n'inflige pas la peine du *Kareth* à tous les
« pécheurs; ce serait, par conséquent, absoudre des peines
« spirituelles tous ceux qu'elle frappe d'autres pénalités, et
« saper l'autorité de la Loi. Et puis, il n'y aurait plus de grada-
« tion dans la pénalité; l'anéantissement de l'âme supprime-
« rait toute différence entre celui qui aurait encouru le *Kareth*

(1) Job, XXXVI, 3.

« par une transgression unique et celui qui aurait mérité mille
« morts par une infinité de violations. Tous les pécheurs, à tous
« les degrés de l'échelle du crime, seraient confondus dans le
« néant. Au surplus, dit-il, remplacer le Guéhinom par l'anéan-
« tissement, c'est donner un démenti à la Tradition, qui affirme
« mille fois la réalite du Guéhinom, qui va jusqu'à en fixer
« le jour de création, l'emplacement, les dimensions, les portes
« d'entrée, les différents étages avec leurs noms propres, le
« mettant même en rapport avec la législation religieuse (1).
« Est-ce qu'on prétendrait prendre tout cela au figuré ? Mais
« ce serait pousser le symbolisme au delà de toute mesure. La
« plupart de ces erreurs proviennent, pense-t-il, de la fausse
« idée qu'on s'est faite du feu du Guéhinom. Si l'âme est un
« être spirituel et immatériel, émanant directement de Dieu, et
« non par une filiation lointaine, à son tour le feu du Guéhinom
« n'est pas ce feu matériel et tangible que nous voyons et dont
« nous usons dans ce monde; c'est un feu invisible et impal-
« pable, créé tout exprès pour la punition des âmes, localisé
« dans le Guéhinom au même titre que les esprits purs, en dépit
« de leur immatérialité, sont confinés dans le ciel. Cette
« distinction entre le feu terrestre et le feu du Guéhinom est
« l'objet d'indications répétées dans la Tradition (2). C'est pour
« nous donner une idée de son extrême ténuité qu'elle nous
« présente le feu du Guéhinom tantôt comme une création du
« deuxième jour, tantôt comme sortant de dessous le trône de
« gloire. En ce qui concerne l'objection tirée de la localisation
« de l'âme immatérielle, il est encore à remarquer que l'on ne
« parviendra jamais à se représenter l'âme autrement que loca-
« lisée. Ne sais-je pas que mon âme est en moi, qu'elle n'est ni
« dans la tête de cet âne, ni dans le cerveau de mon prochain?
« N'est-ce pas elle qui constitue ma personnalité ? Quoi d'éton-
« nant dès lors ou d'invraisemblable que ce moi qui s'est trouvé

(1) Talmud, Menahoth, 100; Talmud, Taanith, 10; Talmud, Eroubin, 20; Talmud, Schabbath, 39; Pirké R. Éliézer, Midrasch Thehillim.

(2) Talmud, Pessahim, 54; Pirké R. Éliézer; Talmud, Haguiga, 13; Héchaloth; Beréschith Rabba, sect. 15.

« si longtemps localisé dans mon corps ait ensuite sa résidence
« dans l'immense Guéhinom, où un feu primitif, incandescent,
« en rapport avec la nature de l'âme, vient le consumer ? Il in-
« voque le témoigage de Maïmonide lui-même, qui, sur la foi
« de l'opinion philosophique, attribue le mouvement en géné-
« ral à l'âme essentiellement et au corps accidentellement, par
« ce motif que le corps ne se meut que sous l'impulsion de
« l'âme (1). Personne n'ignore, du reste, que les rapports de
« l'esprit avec la matière, et surtout leur alliance, constituent le
« plus insoluble de tous les problèmes. Eh bien, en considérant
» notre impuissance à saisir la nature de ce lien, dont nous ne
« saurions contester la réalité, nous n'avons pas le droit d'être
« si tranchants relativement à la liaison de l'âme avec le feu sub-
« til, destiné soit à la consumer, soit à la purifier. Nous pouvons
« fort bien nous passer du suffrage de ces soi-disant spiritua-
« listes, nous qui assignons à l'âme un rang et une élévation
« d'origine dont ils n'ont pas même l'idée. Remarquez, en effet,
« que tel de nos sages présente l'âme comme incréée (2)! On aurait
« donc grandement tort de nous taxer de matérialisme parce
« que nous disons l'âme plongée dans le Guéhinom de par la
« volonté du juge suprême.

« Na'hmanide passe ensuite à l'explication de la peine du
« *Kareth*. Le Kareth n'est pas l'anéantissement de l'âme pro-
« fessé par Maïmonide : l'âme ne peut pas plus disparaître
« que se fondre avec l'un des quatre éléments primordiaux, à
« moins qu'on ne veuille assimiler l'âme humaine à l'âme bes-
« tiale, qui appartient partie à l'air, partie aux autres éléments.
« D'une essence infiniment supérieure à celle des éléments,
« l'âme ne saurait s'identifier avec aucun d'eux. Heureuse,
« bienheureuse âme, tu reviens à ton élément propre, tu re-
« tournes dans le sein de Dieu ! Mais finalement, en quoi con-
« siste la peine du *Kareth* ? En ceci : Dans le Guéhinom, où elle
« subit sa peine, enchaînée à ce feu terrible qui est son châ-
« timent, l'âme voudrait bien s'élancer vers les êtres célestes

(1) Voy. *Guide*, IIe partie, chap. 3 et 4. (2) Beréschith Rabba, sect. 8.

« et les esprits séparés ses semblables. Mais ses péchés, qui
« l'ont éloignée de Dieu, forment comme un mur infranchissable
« entre elle et Dieu, et ses crimes deviennent autant de nœuds
« qui l'attachent au Guéhinom. Elle subit ainsi le double châ-
« timent du feu infernal et de la douleur morale de ne pouvoir
« satisfaire ses aspirations ; cette dernière souffrance est la
« plus poignante, la plus intolérable. Voilà le vrai *Kareth*,
« conformément à son étymologie, le retranchement, la *coupure*
« de l'âme détachée de son tronc, comme le rameau *coupé* sur
« l'arbre qui l'a porté. Il appuie cette thèse du *Kareth* sur un
« passage talmudique (1) où il est dit que les âmes des méchants
« *projettent* (Zomemoth) et s'en vont. Elles projettent quoi ? De
« retourner à leur rang primitif, sans pouvoir y arriver.

Époque du jugement de l'âme. — « Ce jugement a lieu im-
« médiatement après la mort. Aussitôt mort, aussitôt l'âme de
« l'individu est enlevée sur un globe de feu, puis lancée dans
« le fleuve de feu (le Phlégéton) qui a sa source sous le trône
« de gloire et son embouchure dans le Guéhinom. Ici l'auteur
« déploie un grand luxe de citations pour prouver que le juge-
« ment de l'âme suit la mort, et n'est pas ajourné, comme le
« prétendent aucuns, à l'époque de la résurrection (2). Il revient
« encore sur le Kareth pour en expliquer les différents degrés.
« Il y a d'abord le Kareth terrestre, qui consiste dans la mort
« hâtive, arrivant avant terme ; c'est le degré le plus faible.
« Il y a ensuite le Kareth d'outre-tombe, qui consiste dans l'ex-
« pulsion des méchants du Paradis ; c'est la peine encourue
« par la plupart des pécheurs, chez qui les mauvaises actions
« l'emportent sur les bonnes : ils subissent la peine du Guéhinom,
« puis obtiennent une quiétude, une béatitude relative, une
« position de beaucoup inférieure à celle des justes. C'est le
« sens, d'après l'auteur, de cet autre passage talmudique qui
« dit : « Après les douze mois d'expiation, le corps des mé-
« chants a cessé d'exister, leur âme est brûlée, et un souffle en

(1) Talmud, Schabbath, 152.

(2) Edouioth, 2, 10 ; Talmud, Kidouschin, 32 ; Talmud, Taanith, 11, Talmud, Baba Bathra, 74 ; Talmud, Haguiga, 15 ; Bemidbar Rabba, 18, Midrasch Thehillim.

« disperse les cendres sous les pieds des justes » (1). Enfin un « troisième Kareth, le plus terrible, c'est celui qui est réservé « à certaines catégories de coupables, notamment aux athées, « aux renégats et à quelques autres qui sont énumérés dans « le Talmud.

« L'auteur croit aussi pouvoir concilier la doctrine de Maïmo- « nide avec la sienne. Quand ce dernier fait du Kareth l'ané- « antissement de l'âme, il ne peut s'agir de la punition qui « suit la mort, attendu qu'il serait en flagrante contradiction « avec lui-même, et que dans son Mischné Thora (2) il fait l'é- « numération des différentes catégories de pécheurs, les uns « subissant une expiation temporaire, les autres voués à des « tortures sans fin. De cet exposé de principes il résulte clai- « rement qu'il existe pour les méchants un lieu d'expiation et « de peines ; ce qui ne s'accorde pas du tout avec l'anéantisse- « ment de l'âme du coupable après la mort. Il faut croire que « la peine du Kareth, au point de vue où elle est envisagée par « Maïmonide, s'applique non pas au jugement qui suit la mort, « mais au jugement dernier, fixé à l'époque de la résurrection. « Ce serait à l'heure de cette justice suprême, appelée par le « prophète le jour grand et redoutable (3), qu'il sera prononcé « un arrêt final sur les méchants, l'arrêt de leur Kareth. L'au- « teur fait ensuite de nombreuses citations à l'appui de la thèse « du jugement dernier (4). Il admet jusqu'à un certain point « qu'après le jugement dernier il n'y a plus de Guéhinom, ou « bien, s'il y en a un, il sera tout différent de celui qui reçoit « les coupables après la mort. Quant à l'aphorisme talmu- « dique : Il n'y a point de Guéhinom dans les temps futurs (5), « dont on a voulu déduire la non-existence de ce lieu de sup- « plice, il s'applique au jugement dernier. Cette interprétation « est incontestable, car nous voyons l'auteur de cette propo-

(1) Talmud, Rosch Haschana, 17.

(2) Traité de la Pénitence.

(3) Malachie, III, 23.

(4) Daniel, XII, 2; Synhédrin, chap 11, Mischna 3 et 4; Schemoth Rabba. II Samuel, XXIII, 6, d'après le Thargoum Jonathan ben Uziel; Psaumes, LXXIII, 20, d'après le Thargoum Yeruschalemi; Talmud, Schabbath, 118.

(5) Talmud, Aboda Zara, 3.

« sition, Resch Lakisch, parler ailleurs du feu du Guéhinom (1),
« et, par conséquent, se mettre en contradiction avec lui-même.
« Il faut donc distinguer entre le monde futur (Olam habba),
« qui a le Guéhinom, et les temps derniers (Léadith labo), où
« il n'y en aura plus.

De la nature de la rémunération future. — « Na'hmanide
« passe ensuite à l'explication des récompenses futures. Ces ré-
« compenses sont de quatre sortes, dont deux terrestres et
« deux célestes. Les deux terrestres sont le règne messianique
« et la résurrection; les deux célestes sont représentées par
« le jardin d'Eden et le monde futur (Olam habba). Elles sont
« aussi parfaitement distinctes. Le Olam habba, c'est la
« rémunération suprême qui se réalise à la fin des temps, tan-
« dis que le Gan Eden exprime la félicité réservée aux justes
« immédiatement après la mort. C'est pour établir nettement
« cette distinction que la Tradition fait si souvent du Gan Eden
« ou Paradis le terme corrélatif du Guéhinom ou enfer (2). La
« réalité du Gan Eden, dit-il, outre qu'elle est constatée par la
« Genèse, est confirmée par des histoires et des légendes pro-
« fanes. Ce n'est pas à dire qu'il faille prendre à la lettre la
« description du Gan Eden telle qu'elle est faite dans le pre-
« mier récit de la Genèse. Non, chaque mot de ce récit est une
« allusion à des mystères célestes, à des révélations de la na-
« ture la plus élevée, comme l'enseigne l'illustre R. Eliézer
« dans ses chapitres (3). A vrai dire, le Gan Eden offre un
« double sens: il est tout à la fois un lieu matériel, situé à un
« point déterminé de notre globe, sous l'équateur, au centre de
« l'univers, et le symbole des conceptions les plus profondes des
« perfections divines. Pris dans le premier sens, il est le sé-
« jour des justes après leur mort, notamment la première
« année (4), pendant laquelle l'âme conserve encore certaines

(1) Talmud, Eroubin, 19.

(2) Talmud, Eroubin, *l. c.*; Talmud, Haguiga, 15, Aboth, V, 21, 22 et 23; Talmud, Berachoth, 28; Schemoth Rabba, Vaïkra Rabba; Masscheth Gan Eden, légende de R. Yehoschoua ben Lévy; Beréschith Rabba, sect. 65; Talmud, Themouna, 15, Midrasch Ruth.

(3) Pirké R. Éliézer, chap. 21.

(4) Talmud, Schabbath, 153.

« empreintes et ressouvenirs de la vie terrestre en dépit de sa sépa-« ration d'avec le corps. Dans ce premier état spirituel, il lui faut « des félicités qui conservent une analogie apparente avec les « jouissances de ce monde. Quant à l'objection faite contre la lo-« calisation des esprits purs, l'auteur croit y avoir répondu en « traitant des peines du Guéhinom. *Mais la vraie signification* « *du mot Gan Eden, c'est une conception nouvelle, extraordi-* « *naire, des perfections divines*. C'est dans cet esprit que la Tra-« dition assigne aux âmes pour résidence tantôt le dessous du « trône de gloire, tantôt le ciel *Araboth*, ou bien l'endroit « appelé le réservoir de la vie (Zeror ha-'haïm) (1) : et l'aca-« démie céleste dont il est si souvent question dans la Tradition « ne veut pas dire autre chose (2). Quelquefois cependant le « Gan Eden se rapporte à la béatitude éternelle qui attend « les justes après la résurrection (3) ; mais alors aussi il a trait « à une connaissance plus spéciale et plus complète de Dieu. « Et quand la Tradition dit, dans son langage figuré, que les « justes se *montreront Dieu du doigt*, cela signifie qu'ils le « verront et l'entendront par l'âme, qui est l'organe infaillible « de la vue et de l'ouïe spirituelles, autrement dit de la vue et de « l'ouïe des anges. On ne saurait interpréter différemment les « prétendues conversations auxquelles se livrent les esprits (4) ; « évidemment ils ne s'entretiennent pas au moyen de l'organe « ni au moyen des instruments de la parole.

« Après le Gan Eden ou première récompense future vient « la rémunération suprême, le *Olam habba*, le monde futur « proprement dit. L'auteur cite plusieurs passages de la tra-« dition où le Olam habba a cette signification, notamment la « Mischna, qui déclare exclus du Olam habba ceux qui nient « la résurrection (5). De là encore l'expression fréquemment

(1) Talmud, Haguiga, 13, Midrasch Thehilim ; Talmud, Hazitha, 1, 4.

(2) Talmud, Baba Metzia, 86 ; Talmud, Berachoth, 18.

(3) Talmud, Pessahim, 119 ; Midrasch Hazitha, 13.

(4) Talmud, Berachoth, 18.

(5) Synhédrin, 10, Mischna 1 ; Talmud, *ibid.*, 90 et 110 ; Talmud, Schabbath, 63 ; Talmud, Hullin, 142 ; Talmud, Kidouschin, 40 ; Midrasch, prov. 6, 22 ; Bemidbar Rabba, sect. 11.

« répétée : « être préparé ou réservé pour le Olam habba (1) »,
« expression qui indique une destination lointaine. Il importe donc de ne pas confondre le *Gan Eden*, séjour des âmes « après la mort, avec le *Olam habba*, qui est la béatitude éternelle (2). Il résulte des nombreux textes cités que le monde « futur, Olam habba, suit la résurrection, et ce sont les contemporains de cette dernière époque qui passent *corps et âme*, « de plain pied pour ainsi dire, à la vie future (3).

« Ici Na'hmanide se livre à une discussion moitié physiologique, moitié philosophique, pour démontrer la coexistance, « dans le monde futur, de l'âme et du corps. En ce qui concerne « la nourriture du corps, puisqu'on prétend qu'il ne peut pas « exister sans elle, l'auteur la fait consister dans la contemplation de la divinité, laquelle constitue aussi l'alimentation des « anges. Nous en avons, du reste, des exemples dans ce monde-ci. De quoi vivait Moïse pendant les quarante jours et « quarante nuits qu'il passa sur le Sinaï? De l'éclat de la Schehina (4). Et Nadab et Abihu, qu'est-ce qu'ils *mangèrent et burent* sur le Sinaï? Ils se nourrirent de l'aspect de la gloire « divine (5). La manne a été nommée nourriture des anges, « comme symbole de la manne céleste qui sera l'alimentation « des justes dans le monde futur (6). Il ne faut d'ailleurs d'autre preuve, dit l'auteur, de la possibilité d'une éternelle « union entre l'âme et le corps, que l'existence d'Adam. S'il « n'avait pas péché, il eût vécu éternellement : donc l'âme et le « corps peuvent vivre ensemble dans l'éternité (7). Enfin nous « avons l'exemple du prophète Élie, enlevé vivant au ciel, et « devant reparaître sur la terre le jour du jugement dernier. « De son côté, la Tradition dit formellement : « Les morts que « Dieu ressuscitera à l'époque de la résurrection ne retourneront

(1) Talmud, Berachoth, 61; Talmud, Aboda Zara, 10, et *passim*.

(2) Rituel, prière après le repas, époque messianique, et *Olam habba;* Thamid, chap 7, Mischna 4.

(3) Talmud, Berachoth, 17.

(4) Schemoth Rabba, sect. 47.

(5) Vaïkra Rabba, sect. 205.

(6) Talmud, Yoma, 75; Mechiltha, sect. Beschala'h.

(7) Midrasch Kohéleth, 3, 14.

« plus à la poussière (1) ». Mais, a-t-on objecté encore, le « corps n'est chargé que de fonctions physiques, qui sont l'alimentation, la procréation et les fonctions organiques; or, ces « fonctions cessant d'exister dans la vie future, à quoi bon un « corps qui n'a plus aucune raison d'être, qui ne serait plus « qu'une superfétation, indigne de la sagesse de Dieu (2)? L'auteur croit pouvoir la résoudre par cette assertion que, le corps « étant nécessaire, indispensable, lors de l'époque de la résurrection, de l'aveu même de ses contradicteurs, Dieu ne juge « pas à propos de le détruire, même après avoir accompli sa « tâche. Au surplus, il y a là de *profonds mystères*, en rapport « intime avec la forme humaine. Que savons-nous de l'utilité « ou de l'inutilité du corps, de ses organes, de ses fonctions, par « rapport à l'économie de la vie éternelle ?

« L'auteur touche ensuite un autre point de ce sujet complexe : il s'agit de la transfiguration du corps, admise par « l'Écriture comme par la Tradition, témoin le rayonnement de la « figure de Moïse, de Josué, de Pinehas, de R. Éliézer le grand, « de tous les justes enfin dont la face sera brillante et radieuse « comme le soleil, la lune, le firmament, les étoiles (3). Notre « ignorance et notre impuissance à nous faire une idée de cette « transfiguration ne sont certes pas de nature à infirmer cette « croyance, d'autant moins qu'il est universellement reconnu « que la pensée a son reflet dans la physionomie, que le visage « est souvent comme transfiguré par le génie, l'admiration, « l'enthousiasme, ou par le sentiment du beau et du vrai (4). « Prenant la philosophie corps à corps, Na'hmanide fait observer qu'elle donne pour base à la création l'éternité de la « matière. Eh bien, dit-il, nous ne faisons qu'adapter à la spécialité humaine ce que la philosophie affirme pour la généralité de la Genèse; nous estimons qu'il n'est pas plus déraisonnable de croire à l'impérissabilité de la matière humaine,

(1) Talmud, Synhédrin, 92.

(2) On sait que telle est l'objection de Maïmonide.

(3) Talmud, Baba Bathra, 75; Siphri; Vaïkra Rahba, sect. 30.

(4) Ecclés., VIII, 1.

« de par la volonté de Dieu, qu'à celle de la matière en général,
« attribuée au destin, à une nécessité fatale. Que si l'on nous
« oppose une réalité sensible qui nous montre la stabilité du
« général en regard de la fragilité du particulier, nous répon-
« drons que celle-ci a été provoquée par le péché originel, mais
« sans exercer la moindre influence sur la volonté éternelle
« dans ses rapports avec l'éternelle stabilité.

« L'auteur résume ensuite le long exposé que nous venons
« d'analyser. Le Gan Eden, dit-il, est le monde des âmes sépa-
« rées de leur corps; immédiatement après la mort elles y font
« leur entrée ou ascension (Aliâ) (1); c'est aussi l'académie
« céleste. Vient ensuite l'époque messianique, se réalisant sur
« cette terre; puis le jour du jugement dernier, suivi de la résur-
« rection, qui embrasse l'âme et le corps; puis le monde futur,
« terme extrême et but suprême de toutes nos aspirations. C'est
« alors, dans cet *Olam habba*, que le corps se transfigure, que
« l'âme s'identifie complétement avec la connaissance de Dieu,
« et qu'elle atteint à un rang infiniment plus élevé que pen-
« dant son séjour dans le Gan Eden. Le monde des âmes suivi
« du monde futur est symbolisé, selon lui, dans le système des
« six jours de la création suivis du Sabbath, qui constitue ce
« que l'on appelle le mystère de la schemita et du jubilé. Il
« appuie cette assertion sur un passage d'un livre mystique (2)
« dont nous ne voulons citer que la définition qui y est faite du
« terme *Olam habba*, *Alma déathi* en langue chaldéenne.
« Que signifie cette expression : *le monde venant*? Cela veut dire
« le monde qui est déjà venu (*ba* s'employant au passé comme au
« présent). Il est effectivement venu dès le principe; il con-
« siste dans la lumière extraordinaire apparue le premier jour
« de la création, et est dès lors réservé pour le septième *mille-*
« *nium*, eu égard à l'impossibilité pour les générations de ce
« monde d'en supporter l'éclat.

« Il termine par la critique de la théorie de Maïmonide sur
« le monde futur. Tout en rendant justice aux considérations

(1) Talmud, Sukka, 4ᵇ.

(2) Midrasch de R Ne'houn'a ben Hakana.

« élevées présentées par le grand docteur sur la nature des « biens éternels, il croit devoir s'en séparer sur deux points « qu'il lui conteste. Il n'admet pas l'existence spirituelle pure « de l'âme ; il déclare ce principe contraire à la doctrine tradi- « tionnelle, qui, dans son opinion, affirme la coexistence de « l'âme et du corps dans l'éternité. Secondement, il n'accepte « pas la définition donnée par Maïmonide du terme *Olam* « *habba*, embrassant l'état de l'âme depuis sa sortie du corps, « pendant son passage dans le Gan Eden et jusque dans l'éter- « nité réelle, tandis que lui, Na'hamanide, en recule la réali- « sation jusqu'à cette époque suprême. En effet, la définition « de Maïmonide est formulée dans les termes suivants : « Par « *Olam habba* il ne faut pas entendre le monde futur en oppo- « sition avec le monde présent. Non, il n'est pas futur dans le « propre sens du mot ; il existe déjà, à l'état de réserve pour les « justes. Il vaut mieux traduire : le monde qui va venir, c'est-à- « dire qui suit immédiatement la vie terrestre, cette vie hybride, « composée d'esprit et de matière (1). » Quant au Gan Eden, « à ce jardin planté d'arbres aux fruits savoureux et remarqua- « ble par sa végétation merveilleuse, Na'hmanide n'en est pas « embarrassé, tout en le prenant à la lettre. C'est qu'il en fixe « la jouissance, soit à l'époque messianique, soit à celle de la « résurrection. Finalement l'auteur veut bien admettre, avec « le maître de la théologie, la vie de l'âme séparée pour tout « le laps de temps qui va de la mort physique à la résurrection. « C'est là une vérité élémentaire, dit-il, reconnue de tout le « monde. Après la mort, l'âme vit provisoirement séparée du « corps, passant dans le Guéhinom ou dans le Gan Eden. La « démonstration du savant docteur devient inutile, puisqu'il « n'y a pas de contradicteurs. Mais il maintient sa thèse et son « opinion propres sur l'indissolubilité de l'âme et du corps à par- « tir de l'époque de la résurrection et jusque dans l'éternité.... « Plein de mansuétude et de vénération pour le maître, même « lorsqu'il le combat, Na'hmanide ne se permet pas de con-

(1) Yad ha-Hazaka, I[re] partie, livre I[er].

« damner la doctrine de ce dernier. Il laisse le choix entre les « deux théories de la résurrection, entre la résurrection qui est, « pour ainsi dire, de plain pied avec l'éternité, et celle qui, sui- « vie de mort et d'une nouvelle vie exclusivement immaté- « rielle, ne serait qu'un incident jeté entre deux vies purement « intellectuelles, la vie d'outre-tombe et la vie future — *Et* « *adhuc sub judice lis est.* — Il pousse même l'impartia- « lité jusqu'à avouer que beaucoup de théologiens de l'école « espagnole, Guébirol notamment, partagent l'opinion de Maï- « monide, du moins sur le sens du *Olam habba*, qu'ils prennent « dans sa plus large acception. « O Seigneur, dit Guébirol « dans sa belle prière du *Kether Mal'huth*, à ma sortie de ce « monde, conduis-moi en paix au Olam habba (1) ! »

Appréciation.— Quelles que soient les réserves que l'on oppose à la théorie de Na'hmanide, on ne saurait lui contester deux mérites. Le premier, c'est d'être un système complet, embrassant comme dans un immense réseau toutes les phases de la vie future. L'auteur fait, si l'on peut dire ainsi, l'histoire de l'immortalité, la divisant par cycles, la prenant à son point de départ et la conduisant successivement, à travers la vie de l'âme et la résurrection corporelle, jusqu'à l'éternité finale. Il raconte, il décrit ces choses mystérieuses et redoutables autant qu'on peut le faire. Son second mérite, c'est de reposer sur la large base de la Tradition, dont il a étudié et médité tous les passages relatifs au problème de la vie future. Il les réunit, il les groupe, nous ne voulons pas dire avec beaucoup d'habileté, l'auteur se souciant peu d'être habile, mais avec une profonde sagacité ; il les fait entrer dans son cadre, où ils deviennent les assises de son monument. A cet égard, il est bien supérieur à Saadia et à Maïmonide, qui se bornent à quelques indications talmudiques, n'ayant pas su ou osé exploiter les filons de cette mine inépuisable. Par le fond du système, l'auteur se rapproche beaucoup plus du premier que du second ; pour lui, comme pour Saadia, la résurrection et la vie future sont de plain pied, sans

(1) Kether Mal'huth, fin.

solution de continuité, le corps et l'âme restant réunis pour l'éternité. Ce n'est pas à dire que la thèse de Na'hmanide ne soit que le calque de celle de Saadia, qu'il n'ait pas profité de la doctrine spiritualiste de son prédécesseur immédiat. Ce serait une grande erreur. La spiritualité coule à pleins bords dans l'exposé des principes de l'auteur. En effet, il proclame hautement l'immatérialité de l'âme, se séparant sur ce point de l'auteur des croyances et des opinions, qui voit en elle une substance plus ou moins pure, mais participant de la nature des sphères célestes. Cette quasi-matérialité de l'âme, Na'hmanide l'attribue aux corps transfigurés au moment de leur passage de la résurrection à l'éternité. Puis, il nie toute participation du corps aux peines de l'enfer comme aux récompenses du paradis; c'est l'âme seule qui subit l'expiation dans le Guéhinom ou jouit de la béatitude dans le Gan Eden. Il est vrai qu'ici surgit le point faible et contestable du système; car, tout en excluant le corps de cette première rémunération future, tout en ne l'admettant que pour l'âme seule, isolée et séparée du corps, il tient à la localisation des peines et des récompenses, il prend le Guéhinom et le Gan Eden, non pas pour des mythes, mais pour des résidences réelles. Sur quoi fonde-t-il cette assertion? Sur les nombreux textes, talmudiques et cabbalistiques, qui font la topographie du Guéhinom. Mais n'est-il pas permis, n'est-ce pas presque une nécessité de les prendre au figuré? Ne sont-ils pas en contradiction avec l'aphorisme : « Il n'y a point de Guéhinom dans les temps futurs », ainsi que l'auteur l'a fort bien remarqué lui-même en cherchant à tourner cette difficulté, mais sans trop y réussir? L'auteur n'entre-t-il pas, du reste, dans cette voix de l'interpétation allégorique, soit en faisant des feux du Guéhinom cette flamme subtile qui n'a rien de commun avec notre élément de la chaleur, soit en nous présentant le Gan Eden sous un double aspect, paradis positif et paradis figuré, tout à la fois réalité et symbole? En ce qui concerne la résurrection proprement dite, la doctrine de Na'hmanide est sans contredit plus satisfaisante, au point de vue logique, que celle de Maïmonide ; elle ne vient pas couper l'éternité en deux tronçons, pour se jeter entre eux,

sans expliquer sa présence par aucune raison, si ce n'est par le miracle. Non, la résurrection inaugure une ère nouvelle qui va se confondant avec celle du monde futur, dont elle serait la période de préparation, à peu près comme la vie terrestre est le prélude de la vie d'outre-tombe. On ne se rend pas bien compte peut-être de la nécessité du retour de l'âme dans le corps, après en avoir vécu séparé pendant un laps de temps incalculable ; on ne se fait pas une idée plus nette de ce passage sans transition de là résurrection à l'éternité, c'est-à-dire d'une vie physique et organique à l'existence purement intellectuelle, dégagée de tous les besoins et conditions de l'organisme, sans toutefois s'en dépouiller absolument. Mystère insondable, mystère que tout cela, qu'il ne faut aborder qu'avec une sainte frayeur, de peur de s'aventurer sur un chemin partout bordé d'écueils et de précipices. Qui sait? cette résurrection mystique dont Na'hmanide est l'organe le plus autorisé, cette transfiguration progressive du corps, ce secret du vêtement (*Sôt halebousch*), qui joue un si grand rôle dans la Kabbale (1), ne sont peut-être après tout qu'une nouvelle forme de la stabilité de l'âme, de l'identité du moi, l'expression symbolique de la durée de la personnalité humaine, gardant son corps, c'est-à-dire sa manière d'être, son individualité, qui la différencient des êtres célestes, comme sur la terre elle se distingue de toutes les autres créatures. Ainsi, la Tradition et le mysticisme aboutiraient, par des voies différentes, au même résultat, à la glorification de Dieu, loué, célébré, exalté par l'homme et par l'humanité depuis l'éternité jusqu'à l'éternité.

§ 4. *Albou.*

Albou commence son exposé de la rémunération (2) par l'analyse des deux systèmes de Maïmonide et de Na'hmanide, que nous venons de reproduire. Il se prononce contre le dernier, contre la coexistence du corps et de l'âme dans le monde futur,

(1) Zohar, sect. Vayakhel.

(2) Ikarim, IVe partie, chap. 30-40.

par les motifs suivants : « 1° Il lui reproche de pencher vers « l'opinion, déjà réfutée, que l'âme n'est pas une substance ré- « elle, mais une simple aptitude qui n'a point d'existence en de- « hors du corps. 2° Que devient cette âme, qui ne peut se passer « du corps, pendant cet immense laps de temps qui s'étend de « la mort à la résurrection ? 3° Si à l'époque de la résurrection « l'homme reprend, avec son corps, toutes ses fonctions physi- « ques, il est nécessairement susceptible de retomber dans « le péché, et, par suite, de perdre ses droits à l'immortalité. « 4° La résurrection n'ayant lieu que pour les justes parfaits, « et la vie future n'étant pas autre chose que la prolongation « indéfinie de la résurrection, il n'y aurait que les justes « parfaits, c'est-à-dire une infime minorité, qui jouiraient « la vie future. 5° Cette thèse est contraire à la Tradition, « qui reconnaît formellement à l'âme une existence séparée, « antérieure à sa réunion avec le corps (1) : donc l'âme est « une substance, et non pas une aptitude. 6° L'assimilation « qu'on fait entre le corps à l'époque de la vie future et la trans- « figuration d'Élie est erronée, celle-ci étant un pur miracle, « réalisé pour ce prophète exclusivement, et ne pouvant, par « conséquent, servir de base à une doctrine... 7° Cette résur- « rection qui vient tirer les âmes des justes d'un état provisoire « et d'attente, c'est-à-dire d'imperfection, lui paraît entachée « de l'hérésie chrétienne enseignant que le péché originel a pe- « sé sur tous les justes, qu'il a dépouillés de leur perfection et « plongés dans un état d'infériorité, jusqu'à ce que le Messie « fût venu les racheter de son sang et leur restituer leur pureté « primitive. Après avoir formulé ces objections, Albou a soin « de faire remarquer qu'il ne les soulève qu'au point de vue « rationnel et logique, s'inclinant devant une sainte Tradition, « si telle est la base de la théorie de Na'hmanide. »

Avant d'aller plus loin, nous devons signaler le peu de fondement de cette réfutation. Comment peut-il confondre la théorie de Na'hmanide avec celle de l'âme considérée comme

(1) Beréschith Rabba, sect. 8.

simple disposition, quand il est prouvé que c'est Maïmonide, tout au contraire, qui est le patron de cette assertion (1)? Quant aux autres objections, elles retombent sur la résurrection corporelle elle-même, indépendamment de la vie future, et nous ne pouvons que répéter que la résurrection se comprend beaucoup moins dans le système de Maïmonide que dans celui des mystiques.

La réfutation d'Albou est donc plus spécieuse que solide, et nous ne saurions l'accepter, même au point de vue rationnel, comme le renversement du dernier système.

« L'auteur se livre ensuite à une discussion assez confuse sur « le véritable sens du terme *Olam habba*. Pour lui, *Olam* « *habba* embrasse le monde futur dans sa généralité, depuis « la sortie de ce monde jusqu'à la dernière période de l'éternité. « Plus logique que dans ses objections de principe, il donne une « interprétation du passage déjà cité par Na'hmanide. *Olam* « *habba*, en chaldéen *Alma déathi*, dit-il, signifie le monde « venant, c'est-à-dire venant toujours, constamment et inces- « samment, pour chaque juste après sa mort, et non après la « lointaine résurrection. Finalement, dit-il, il y a quatre épo- « ques pour la rémunération : le monde actuel, le monde futur, « tant avant qu'après la résurrection, le monde messianique, et « enfin la résurrection. Il croit les trouver indiquées dans cet « ordre dans le rituel (2). »

De ce texte du rituel Albou croit pouvoir conclure contre Na'hmanide, à savoir que *Olam habba* s'applique à la rémunération spirituelle, soit avant, soit après la résurrection. Mais si cet ordre est rigoureux, on aurait droit de lui demander pourquoi le règne messianique et la résurrection, qui précèdent la seconde phase du Olam habba, sont-ils mentionnés en dernier lieu. Il est peut-être plus vraisemblable qu'il n'y a là qu'un parallélisme où le monde actuel correspond à l'ère messianique, et le monde futur à la résurrection. Il n'y aurait, en définitive, que deux

(1) Voy. plus haut, première division, chap. III, §§ 2 et 3.

(2) Rituel du Schabbath, les deux dernières strophes du Hakol Yodou'ha.

mondes, le monde présent et le monde futur, conformément à la formule de la Tradition : Il n'y a pas trois mondes (1).

De la nature des peines et des récompenses.— « L'auteur « commence par quelques considérations sur la terreur qu'in- « spire généralement la mort, terreur éprouvée même par les « justes et les saints. Comment la concilier avec ce qui vient « d'être dit des récompenses qui suivent immédiatement la « mort ? Peut-on à tel point redouter le bonheur, la vraie féli- « cité ? Il répond que l'expérience sensible nous apprend que « tout changement d'habitude est douloureux, voire même « celui qui conduit du mal au bien, par exemple de la priva- « tion à l'abondance, de l'obscurité à une grande clarté.... La « terreur de la mort n'a point d'autre cause : elle dérive de « cette longue habitude contractée par l'âme de vivre avec le « corps, de fixer ses perceptions par l'intermédiaire des sens. « C'est aussi l'opinion de la Tradition, lorsqu'elle dit : Pen- « dant l'année de deuil, l'âme descend ; après l'année révolue, « elle monte, et ne redescend plus (2). Il faut donc à l'âme une « année au minimum pour se déshabituer de l'association cor- « porelle et redevenir ce qu'elle fut à l'origine. On peut encore « expliquer par un autre motif la douleur de mourir ressentie « par les justes parfaits, notamment par Moïse : elle exprime « le regret qu'ils éprouvent de ne pouvoir accomplir un plus « grand nombre d'œuvres bonnes et pieuses, et, par ce moyen, « atteindre à un degré plus élevé de perfection ...... Arrivant « à la résurrection future, il dit que pour ceux qui ne se l'ima- « ginent que dans l'union de l'âme avec le corps, la nature des « peines et des récompenses n'est pas au-dessus de notre intel- « ligence. Nous nous figurons aisément les joies et les douleurs « de l'âme siégeant dans le corps ; mais il est moins facile de « s'en rendre compte quand, ainsi que le professe l'auteur, la ré- « munération future est assignée à l'âme seule. De quelle nature « sont les récompenses, et plus encore les peines spirituelles ? « Il importe tout d'abord, dit-il, de ne pas se nourrir d'illusions,

(1) Talmud, Synhédrin, 90. (2) Talmud, Schabbat, 153.

« de ne pas espérer arriver sur ce point mystérieux à des résul-
« tats précis, d'autant moins que l'Écriture et la Tradition décla-
« rent la chose impossible (1). Nous ne pouvons y arriver qu'in-
« directement, par voie d'allusion, en cherchant à creuser le
« langage allégorique dont la Tradition se sert pour mettre
« l'idée à notre portée, comme quand elle qualifie la béatitude
« éternelle de splendeur de la Schehina, vin conservé dans
« la grappe (2). Que signifie cette dernière expression? Cela
« veut dire qu'il n'y a pas plus de rapport entre les jouissances
« de cette vie et les félicités de la vie future qu'entre le plaisir
« de manger du raisin et la jouissance de boire du vin, qui est le
« suc du raisin. C'est par des fictions et comparaisons de ce
« genre que l'on peut arriver à une conception plus ou moins
« élevée de la rémunération future. L'âme du juste qui, dans
« ce monde déjà, se sera occupé de Dieu, de sa nature, de
« l'amour divin, du soin de lui ressembler par sa conduite,
« éprouvera une indicible satisfaction quand, à son entrée dans
« le monde des élus, elle se convaincra de l'accord de la réalité
« avec ses vagues prévisions, avec les songes confus et troublés
« de cette vie (3). Plus elle se sera attachée pendant l'existence
« terrestre à l'adoration de Dieu, à l'observation de ses lois,
« à la pratique du bien et du juste, plus sa félicité sera grande,
« inexprimable, lorsqu'elle trouvera partout son idéal, quand
« elle verra de près que le bonheur et la perfection des anges
« dépendent des mêmes conditions, de leur obéissance absolue
« à Dieu. Instruite et préparée de cette façon, elle prendra
« tout naturellement et sans efforts sa place parmi les êtres
« célestes.

« Nous pouvons, d'un autre côté, nous représenter les peines
« spirituelles, et voici comment. Si, durant toute sa vie,
« l'homme n'a fait que courir après la satisfaction de ses inté-
« rêts et de ses passions, s'il s'est radicalement détourné des
« choses saintes pour se laisser entraîner par ses appétits et

(1) Isaïe, LXIV, 3; Talmud, Berachoth, 34.

(2) Talmud, Berachoth, 17 et 34.

(3) Psaumes, CXXVI, 1.

« ses penchants vicieux, il arrivera ceci : au moment de sa sépa-
« ration d'avec le corps, l'âme, grâce à l'habitude prise de ne
« s'occuper que des choses de la terre, qui échappent désormais
« à son action, continuera à diriger ses efforts de ce côté. Mais,
« d'autre part, de par la loi de sa nature, elle aspirera vers
« les choses d'en haut. Cependant, par suite de l'éloignement
« où elle s'est tenue des choses divines, qui exigent une prépa-
« ration, une initiation sérieuse (1), les voies et moyens lui
« manquent pour les réaliser. Ballottée dans les deux sens con-
« traires, entre l'aspiration vers les choses spirituelles, confor-
« mément à sa loi, et la tendance vers les choses matérielles,
« d'après ses vieilles habitudes, impuissante à répondre soit à
« l'un soit à l'autre de ces deux appels également pressants,
« l'âme doit éprouver une douleur atroce, indéfinissable, sans
« comparaison possible avec celle que nous causerait un feu
« inextinguible, un froid glacial, ou les tortures les plus horri-
« bles. Tel est, selon l'auteur, le véritable sens du passage tal-
« mudique, si souvent cité, d'après lequel l'âme des méchants
« est lancée d'une extrémité du monde à l'autre par deux dé-
« mons chargés de lui infliger ce supplice (2). Mais si l'âme
« est jugée seule, que faut-il penser de cette légende qui con-
« clut à la jonction de l'âme et du corps au jour du jugement (3) ?
« Dans l'opinion de l'auteur, il ne s'agit nullement ici de la ren-
« trée littérale de l'âme dans le corps, mais d'une sorte d'espace
« imaginaire, d'une limite supposée que l'enfer ou plutôt le
« châtiment tracerait autour de l'âme du méchant, l'enfermant
« comme dans un cercle de fer.

« L'auteur passe ensuite à la gradation des peines; il recon-
« naît à cet égard trois degrés : 1° souffrir pendant l'année de
« deuil et arriver ensuite à une part quelconque dans le monde
« futur; 2° souffrir pendant l'année de deuil et puis tomber
« dans le néant, eu égard à l'absence de tout acte méritoire
« donnant accès à la béatitude éternelle; 3° subir un châtiment

(1) Daniel, II, 21 ; Midrasch Kohéleth ; Yalkout Job.

(2) Talmud, Schabbath, 152.

(3) Talmud, Synhédrin, 91.

« éternel, réservé aux renégats et à quelques autres grands
« criminels (1). A ce propos, l'auteur fait remarquer que,
« même pour le juste et relativement aux occupations dominantes de leur vie, la liaison entre l'âme et le corps se
« maintient avec une certaine énergie pendant les douze premiers mois. Il explique dans ce sens deux légendes : l'une
« relative à Rabba bar Nahmeni, appelé au moment de sa mort
« à se prononcer dans une discussion de l'académie céleste (2),
« légende qui implique la continuation outre tombe des études
« de la Halacha ; l'autre concernant le saint Rabbi qui, pendant toute l'année qui suivit sa mort, venait chez lui tous les
« vendredis soir célébrer le Kiddousch (3), tant les habitudes
« religieuses conservaient de puissance sur son âme !

De la durée des récompenses et des peines. — « Voici l'opinion
« d'Albou sur cette grave question : D'après la stricte justice, et
« aussi la rigoureuse logique, dit-il, les récompenses devraient
« être temporaires et les peines éternelles. Les récompenses
« seraient temporaires par la raison bien simple que les faits
« qui y donnent droit le sont eux-mêmes. Prétendrait-on les
« affirmer éternelles eu égard à celui à qui nous les consacrons,
« c'est-à-dire à Dieu ? Mais quel profit, quel avantage en tire-t-il (4) ? L'homme ne peut donc espérer qu'une résurrection
« d'une durée limitée. Le châtiment, au contraire, devrait être
« sans fin, bien que la faute n'ait été que momentanée, en
« tenant compte de la grandeur infinie de celui que nous
« offensons. Tout en reconnaissant que Dieu ne saurait être
« affecté de notre rébellion (5), il faut se dire cependant que
« l'intention du pécheur a été d'insulter à la majesté divine.
« Ainsi envisagé, le péché prend les proportions de l'infini, et
« l'expiation en doit être éternelle. Mais, fait observer l'auteur,
« si l'homme ne peut s'attendre, de la part de la rigoureuse justice de Dieu, à une récompense éternelle pour des œuvres d'un

(1) Talmud, Synhédrin, 90; Talmud, Rosch Haschana, 17.
(2) Talmud, Baba Metzia, 88.
(3) Talmud, Kethouboth, 103.
(4) Job, XXXV, 7.
(5) Job, XXXV, 6.

« jour, il peut l'espérer de sa miséricorde, de sa bienveillance « sans bornes (1). C'est ainsi que nous voyons Dieu promettre « à Abraham une récompense très-grande, c'est-à-dire illimi- « tée (2). Il cite ensuite un autre fait biblique à l'appui de la « thèse de l'éternité des peines. Après la sédition du veau d'or, « Dieu se fait remplacer par un ange, qui doit prendre la direc- « tion d'Israël. Pourquoi ? Parce que la désobéissance à l'ange « devait entraîner pour Israël des conséquences moins désas- « treuses que la désobéissance à Dieu (3). Il s'ensuit que le « châtiment est en raison du rang et de la dignité, non pas de « l'agent qui offense, mais du maître que l'on outrage. Il cite « encore le psaume 90, attribué à Moïse, où l'homme de Dieu « s'attache précisément à écarter les conséquences de ce prin- « cipe qui veut que la peine soit proportionnée à la grandeur « de Dieu, au lieu de l'être à la faiblesse des hommes (4). « L'auteur ne veut pas cependant laisser les fidèles sous l'im- « pression de cette perspective désespérante. Non, dit-il, bien « qu'au point de vue de la justice et d'une logique inflexible, « les peines doivent être éternelles, il n'en est pas ainsi en « réalité. Car, de même que la bonté infinie se plaît à con- « vertir les récompenses temporaires en félicités éternelles, « de même la miséricorde infinie daignera commuer le châti- « ment éternel en peine temporaire, sauf les catégories des pé- « cheurs formellement voués par la Tradition à un supplice « sans fin (5). Par une habile exégèse, l'auteur fait décou- « ler cette commutation de peine, ce droit de grâce divin, de « nombreux passages de l'Écriture (6). »

Appréciation. — Nous n'avons pas grand'chose à dire des considérations développées par Albou au sujet du problème du monde futur. C'est moins l'exposé d'un nouveau système, ce dont il faut d'ailleurs le féliciter, qu'une œuvre de critique. Il

(1) Talmud, Rosch Haschana, 17.
(2) Genèse, XV, 1; Deutér., VII, 9.
(3) Exode, XXXIII, 3.
(4) Psaumes, XC.
(5) Talmud, Rosch Haschana, et Synhédrin, *u. s.*
(6) Psaumes, LXII, 14; Michée, VII, 18-20; Psaumes, C, 9 et suiv. Cf. plus haut, même partie, chap. I[er], § 2.

a parfaitement compris que les opinions diverses et multiples professées à l'endroit de la vie future, depuis le début du cycle de la Tradition jusqu'à lui, se résument en deux théories générales, personnifiées par Maïmonide et par Na'hmanide, celui-ci opinant pour une certaine alliance entre l'âme et le corps, pour une spiritualité mitigée, si l'on peut dire ainsi, celui-là pour la spiritualité absolue, pour la séparation radicale de l'âme et du corps. Les tendances rationnelles de l'auteur devaient le porter du côté du dernier. Quant à la valeur des objections qu'il formule contre le système de Na'hmanide, nous avons déjà pu l'apprécier et nous convaincre qu'elles ne sont pas de nature à renverser l'édifice élevé par l'organe le plus autorisé de l'école mystique.

Répétons que la spiritualité absolue rencontrera toujours un obstacle insurmontable dans le principe de la résurrection corporelle. Cet antagonisme ne pouvait pas échapper à un esprit aussi sagace que celui d'Albou, et c'est pour ce motif sans doute qu'il fait ses réserves relativement à ce principe, ainsi que nous l'avons établi (1). Ce que nous devons constater ensuite, c'est qu'une fois entré dans cette voie, Albou y marche résolûment, sans reculer devant les conséquences. Il ne dit pas formellement que le *Gan Eden* et le *Guéhinom* sont des mythes, mais il le laisse deviner, soit en les qualifiant de *formes*, soit en les considérant comme des degrés (madrégoth) de la rémunération, en voyant dans le Gan Eden le premier échelon des récompenses futures. Nous appelons aussi l'attention de tous ceux qui s'intéressent à ces questions transcendantes sur sa description des peines et des récompenses intellectuelles; tout le monde admirera le saisissant tableau qu'il trace de ces jouissances et de ces souffrances, de l'état heureux ou malheureux de l'âme séparée du corps. Il serait difficile de pénétrer plus avant dans le domaine mystérieux de l'immatériel. On ne peut qu'approuver enfin les atténuations qu'il apporte au principe de l'éternité des peines, qu'il réduit à la plus simple expres-

(1) Voy. plus haut, IIe partie, chap. III, § 3.

sion, en invoquant, chose essentielle, le témoignage de l'Écriture elle-même.

En définitive, le dernier organe de la grande école théologique est aussi celui qui met la dernière main à la doctrine spiritualiste, ne craignant pas de rejeter la plupart des voiles qui couvrent la statue de l'immortalité, pour nous la montrer dans sa beauté sévère et majestueuse.

RÉSUMÉ GÉNÉRAL DU TREIZIÈME DOGME.

Au terme de ce long exposé des principes, doctrines, théories et systèmes qui sont venus tour à tour se dérouler devant nous, et qui contiennent la substance de ce qui a été dit et pensé dans le cours des âges sur la vie future envisagée sous ses différents aspects, vient se poser la même question qu'au début (1) : « Est-on arrivé à percer le secret de la mort, à voir clair dans les profondeurs de la tombe, à conquérir une perception nette de l'autre vie? Sommes-nous en possession, à cet égard, soit d'une démonstration décisive, soit d'une révélation souveraine, revêtue de tous les signes de la certitude ? » Il nous semble que l'Écriture répond à cette interrogation, quand elle fait dire à Dieu : « L'homme ne saurait me voir de son vivant (2) ». Il en est de l'immortalité comme de l'essence divine, il n'est pas donné à l'homme de la percevoir distinctement. Si Moïse lui-même ne pouvait entrer dans la Terre sainte sans avoir franchi le Jourdain (3), comment nous flatter de pénétrer les arcanes de cette autre terre promise avant d'avoir passé le redoutable

(1) Voy. au commencement de ce dogme, Considérations générales.

(2) Exode, XXXIII, 20.

(3) Deutér., XXXI, 27; XXXII, 52.

fleuve qui y conduit ? Comme Moïse, il faut se contenter de voir de loin, de jeter un regard voilé sur cette région sainte, de lever les yeux vers le levant, le couchant, le nord et le midi (1), c'est-à-dire de saisir les points cardinaux de ce pays inconnu. Mais ces points cardinaux eux-mêmes, les avons-nous trouvés ? Pouvons-nous les fixer grâce aux enseignements de l'Ecriture, de la Tradition et de la théologie ? Cela nous paraît incontestable. Trois points émergent du sein de cet océan sans bornes et sans rivages : 1° l'immortalité de l'âme, 2° la résurrection, 3° le monde futur. Tels sont les jalons posés le long de la route de l'éternité ; heureux ceux qui ne les perdent jamais de vue, ils ne courent pas risque de s'égarer.

1° L'immortalité de l'âme s'affirme depuis la première page de la Genèse, depuis le moment où Dieu dit : « Faisons l'homme à notre ressemblance et à notre image », jusqu'au dernier écho de l'école théologique que nous fait entendre Albou. L'âme est impérissable, puisque c'est la poussière seule qui doit retourner à la poussière ; elle est immortelle, parce qu'elle est le souffle immédiat de Dieu, n'ayant rien de commun avec ce limon de la terre où elle réside temporairement, qu'elle ne fait que traverser, en restant identique à elle-même avant comme après cette phase de l'existence terrestre. Elle n'est pas une aptitude, une disposition coexistant et disparaissant avec le corps ; elle n'est pas davantage une force virtuelle, qui peut aboutir comme elle peut ne pas aboutir à l'éternelle réalité. Ces élucubrations métaphysiques, inventées par le péripatétisme, perfectionnées par la philosophie arabe, d'où elles essayèrent de se glisser dans le sanctuaire du Judaïsme, en s'abritant sous le bonnet du grand docteur, s'évanouissent comme des feux follets devant la vraie doctrine biblique et traditionnelle. C'est cette dernière surtout qui proclame, d'une voix haute et intelligible, l'âme substance pure, incorruptible, immatérielle, non localisable, mystérieuse comme Dieu. Nous ne nous préoccupons pas de la question de savoir si l'idéalisme philosophique

(1) Deutér., XXXI, 27, XXXII, 52.

a trouvé mieux, bien que nous doutions qu'il se soit jamais élevé de ses propres ailes à la hauteur de cette conception ; mais nous devons signaler les conséquences morales et pratiques qui en découlent et qui en sont la meilleure sanction. Cette âme qui ressemble à Dieu sous les cinq rapports précités, et qui, grâce à cette quintuple ressemblance, ne peut être qu'une émanation de la divinité, doit constamment louer son modèle. Et comment le fera-t-elle ? En cherchant de plus en plus à s'inspirer de cette ressemblance, en s'efforçant de s'élever jusqu'à son auteur par la sainteté, par la vertu, par la connaissance de ses perfections, qu'elle réalisera sur la terre dans la mesure du possible ; elle fera en sorte de rattacher son état présent, son passage en ce monde, à son passé comme à son avenir, en regardant la vie corporelle comme un anneau destiné à relier les deux bouts de l'éternité. L'immortalité de l'âme, telle qu'elle est conçue par le Judaïsme, est un énergique principe d'action, et non pas une vaine théorie s'épuisant en abstractions stériles.

2° La résurrection, nous espérons l'avoir démontré, est avant tout l'expression de la durée de la personnalité humaine. Si elle est corporelle, ainsi que le veut la Tradition orale et mystique prise à la lettre, et avec elle la plupart des organes de l'école théologique, si l'homme doit ressusciter tout entier, à l'instar de ces corps fossiles que l'habile naturaliste sait recomposer avec des débris informes, il n'y aurait, absolument parlant, rien qui répugnât à notre raison dans cette renaissance matérielle. Celle-ci serait la meilleure justification du respect et de l'affection dont nous restons pénétrés à l'endroit de cette enveloppe fragile qui a servi de fourreau à l'image divine. Il semblerait même que dans un temps où l'on est si peu disposé à faire mépris de son corps, où le culte du bien-être charnel est en si grand honneur, on dût priser bien haut le dogme de la résurrection corporelle, en tant qu'elle est l'apothéose de la chair. N'oublions pas d'ailleurs qu'elle est professée par une notable partie du genre humain, que les deux religions conquérantes, qui procèdent du judaïsme, n'ont rien trouvé de mieux pour jeter dans le sein des masses la croyance à la vie future.

Si, au contraire, cette résurrection est incorporelle, comme cela paraîtrait résulter de la Tradition saisie dans son esprit, ainsi que de la tentative d'interprétation de l'un des plus jeunes mais non des moins autorisés dogmatistes, nous voulons dire de la thèse d'Albou, dont nous avons cru devoir adopter le point de vue et développer les motifs, alors nous y reconnaîtrons la notion de l'immortalité, mise à la portée de tout le monde. Elle en constituerait la traduction en langue vulgaire, une dénomination empruntée à la théorie des anthropomorphismes, ayant pour objet de nous représenter ce qui est indescriptible de sa nature. Mais, corporelle ou incorporelle, la résurrection restera toujours l'une des formules les mieux appropriées à l'idée de la survivance ou de la renaissance personnelle. Nous ajouterons seulement que, prise dans la dernière acception, elle complète la notion de l'immortalité de l'âme. Evidemment il manquerait quelque chose à celle-ci si elle ne possédait pas dans toute sa plénitude l'identité qui lui assure l'éternelle conscience qu'elle doit avoir d'elle-même. Nous avons vu que telle est la profonde signification de ces nombreuses légendes et de ces ingénieuses allégories qui nous montrent les morts ressuscitant dans leur linceul, avec leurs infirmités physiques, c'est-à-dire avec leur individualité pleine et entière. Assurément c'est là une conception tout en faveur de la responsabilité et de la dignité personnelles, faisant de l'homme un véritable microcosme, doué de la durée comme d'une conscience illimitée.

3° Est-il opportun, est-il même possible de s'aventurer au-delà de ces lignes dans l'invisible domaine du monde futur ? Nous ne savons; nous nous prononcerions même pour la négative, en nous inclinant devant la réserve et le silence du divin législateur, si la Tradition et la théologie n'étaient venues sonder successivement ce terrain. Mais ici notre tâche doit se borner à la simple constatation des résultats de leurs investigations. Quels sont ces résultats ? Si nous avons bien compris le fond des idées exprimées à ce sujet, ils se réduiraient à deux faits, dont l'un relatif à la nature et l'autre à la manière de jouir des biens du monde futur. Quant au premier fait, à la nature de la béatitude

suprême, reconnaissons d'abord que l'Écriture et la Tradition les déclarent à l'envi indéfinissables et incompréhensibles. C'est l'image, et non la réalité, que l'on nous offre; c'est un avant-goût que l'on veut nous donner des joies indicibles de l'éternité, afin de ne pas nous laisser dans une ignorance absolue de cette perspective. Mais, enfin, en quoi consistent-elles? Dans la jouissance de la présence de Dieu, dans la contemplation de la gloire de Dieu, dans une connaissance infiniment plus étendue de ses grandeurs et de ses perfections. Personne n'a mieux décrit ce genre de félicité que les poëtes sacrés, les chantres des psaumes, quand, dans l'essor de leur lyrisme, ils nous dépeignent les délices, la satisfaction, le bonheur de ces communications divines, l'inexprimable plaisir de se *rassasier* des joies pures et saintes. C'est dans le même sens que la Tradition nous montre si souvent Dieu assis au milieu des justes, qui se le désignent d'un doigt en répétant : « Voici, voici votre Dieu (1)! » Cette peinture des récompenses éternelles a cela de remarquable que nous pouvons déjà les acquérir ici-bas, qu'il dépend de chacun de nous de se les assimiler dans cette vie en proportion des efforts tentés pour y atteindre.

Mais cette béatitude ne serait rien moins que parfaite si nous devions en jouir isolément, séparément. Réduit à lui-même, absorbé dans son individualité, l'homme du monde-futur ne ressemblerait pas mal à ces dieux de la fable qui, ennuyés de leur immortalité, ne demandaient pas mieux que de la troquer contre les plaisirs de l'existence humaine. Nous ne comprenons, ou du moins nous n'apprécions guère le bonheur privé de ce qui en fait le charme, sevré des nobles jouissances de l'amitié, de l'affection réciproque, de la sympathie naturelle, de la sociabilité, de l'échange des sentiments et des idées, en un mot de la divine harmonie qui résulte du parfait accord de l'ensemble. Aussi a-t-on soin de nous présenter le monde futur comme celui d'une nouvelle et suprême *humanité*, comme un *cycle* faisant suite à l'humanité terrestre, le cycle de

(1) Midrasch Hazitha, I, 3; Talmud et Midrasch, *passim*.

l'éternité. La vie future vient donc restituer avec une énergie nouvelle, immortelle, les deux éléments constitutifs de la vitalité humaine, la personnalité et la solidarité. C'est ici que la Tradition est admirable de clarté, qu'elle déploie toutes les ressources de son génie pour nous rendre accessibles ces matières transcendantes. Jalouse de nous faire, pour ainsi-dire, toucher du doigt la sociabilité dans l'autre vie, elle nous montre les bienheureux réunis tantôt dans un banquet, tantôt dans un cercle, faisant partie ici de l'académie céleste où se discutent les questions les plus ardues de la religion et de la théodicée, là d'une sainte convocation où figurent Abraham, Isaac, Jacob, Moïse, David, et tous les grands hommes du judaïsme, et, grâce à ce commerce, à cette fréquentation sublimes, ils jouissent doublement de leur félicité. C'est en vain que l'ignorance et le dénigrement, qui rampent dans les bas-fonds du matérialisme, essayent de tourner en ridicule ces légendes au sens profond, à la portée lointaine; les esprits réfléchis et de bonne foi sauront découvrir sous la forme mythique la grande idée de la double existence, personnelle et collective à la fois, qui fera les délices du monde futur comme elle fait celles du monde présent.

Et ce séduisant tableau du monde futur est encore une des conséquences du principe de la résurrection telle que la Tradition nous l'enseigne, c'est-à-dire transportant dans l'autre vie les propriétés et les conditions essentielles de celle-ci.

A vrai dire, la synthèse des différentes parties du treizième et dernier dogme est précisément dans ces attaches qui unissent l'existence terrestre à l'existence éternelle; car nous la retrouvons, cette harmonie, dans les trois aspects principaux sous lesquels nous l'avons envisagée tour à tour. Quel est le trait caractéristique de l'immortalité de l'âme? Nous l'avons vu, c'est l'identité du moi, cette identité qui est le principe de toute notre activité intellectuelle, sans laquelle la vie ne vaut guère plus que le néant. Nous coopérons donc à l'immortalité de l'âme en raison des efforts mis en œuvre pour sauvegarder cette identité. Nous fortifions ou nous affaiblissons en nous le principe de l'immortalité en proportion de l'esprit de suite et de stabi-

lité ou de l'inconsistance et des inconséquences que nous déployons dans la conduite de la vie. Et comment avons-nous compris la résurection ? Comme l'expression de la personnalité humaine en pleine possession d'elle-même, jointe à une bienheureuse et éternelle sociabilité. Mais ce sont aussi les deux bases fondamentales de l'activité individuelle et sociale, la raison d'être de l'homme et de l'humanité. Oserait-on prétendre que l'homme sans personnalité, que l'humanité sans lien social, sont autre chose qu'une création vaine et chimérique? Ainsi, par la dignité de notre vie et par l'amour du prochain, nous travaillons pendant cette existence éphémère à l'œuvre de notre résurrection. Et cette béatitude qui consiste dans la contemplation des perfections divines, en d'autres termes dans la poursuite et dans la possession du vrai, du juste, du beau, du noble et du saint, ne nous appartient-il pas de nous y préparer ici-bas, de la conquérir, de la réaliser en partie, d'en franchir les degrés inférieurs, de nous élever plus ou moins haut sur cette échelle invisible dont la religion nous aide à gravir les marches ?

Oui, partout et toujours, la vie présente peut servir de miroir à la vie future. C'est cette divine analogie qui est le fond de l'enseignement de Moïse en matière d'immortalité. Que fait-il? Au lieu de l'enfermer dans des formules creuses, sujet de disputes pour les penseurs et les sophistes, il la met de plain-pied avec l'existence terrestre. Il l'inocule aux fidèles par ses pressantes recommandations en faveur de la consistance et de la persévérance du peuple de Dieu; il invoque l'antique souvenir des patriarches et proclame ineffaçable la trace de leurs vertus; il jette dans les cœurs la forte semence des biens spirituels en montrant la gloire de Dieu résidant au sein d'Israël fidèle à sa mission, mais s'en allant dès qu'il tombe dans le vice et dans l'aberration. Transporter la vie future au milieu de la vie présente, nous remettre le fil conducteur qui mène de l'une à l'autre, faire de la Terre promise le prix de la stabilité religieuse et de l'amour de Dieu, n'est-ce pas la meilleure initiation à cette nouvelle vie, objet de nos plus pures comme de nos plus saintes

aspirations? Croire à l'immortalité, c'est bien; mais la pratiquer, s'efforcer de nous l'assimiler pendant cette existence fugitive, c'est mille fois mieux.

Suivons fidèlement, religieusement, cette méthode de Moïse, qui est la vraie, la bonne; ne nous flattons pas de trouver jamais une réponse directe et catégorique à cette énigme du sphinx; allons doucement du connu à l'inconnu, plaçons le centre de nos opérations intellectuelles dans ce monde, pour de là tenter de rares et prudentes excursions dans cette région des mystères; ne perdons pas de vue le rivage pour nous aventurer sans boussole sur cette mer de l'éternité. Telle est peut-être la signification précise du terme *Olam habba*, sur lequel, ainsi que nous l'avons vu, l'école théologique a épuisé ses conjectures. C'est *le monde qui vient;* il vient à nous, à notre rencontre; il se juxtapose au monde présent; il en est le prolongement, la continuation, pour tous ceux qui savent comprendre et réaliser le but de la vie; ou bien, comme disent nos sages, il est le palais auquel la vie terrestre sert de portique (1), mais de portique superbe, en harmonie avec les proportions du monument qu'il annonce de loin.

(1) Aboth, IV, 21.

POST-FACE.

POST-FACE.

Le Talmud enseigne que l'étude de notre sainte Loi est un baume qui vaut celui de Galaad pour les plaies les plus vives, pour les douleurs les plus cuisantes (1). Cette assurance. Dieu merci, ne s'est pas démentie pour nous; nous en avons éprouvé les salutaires effets pendant les jours et les années que nous avons consacrés à ces graves études. Elles nous ont donné le calme et de bien douces consolations ; elles nous ont aidé à supporter avec courage et résignation les épreuves qu'il a plu à la Providence de nous imposer et pour lesquelles nous ne cessons de la remercier. C'est là une récompense trop précieuse de nos labeurs pour que nous songions à en ambitionner d'autres. Nos désirs seraient comblés si, par ce travail bien imparfait, nous pouvions nous flatter d'avoir rempli le rôle de David préparant les matériaux de construction pour le futur sanctuaire (2). Cette construction est-elle possible ? l'édifice de la théologie est-il réalisable ? Laissons la légende répondre à cette question : « Il y avait une fois un roi, nous raconte-t-elle, qui « demanda à ses architectes de lui bâtir un palais dans un en- « droit dépourvu d'eau et de sable, et ceux-ci s'empressèrent « d'obéir. Un autre jour il les invita à lui élever une rési- « dence dans un terrain abondamment pourvu de ces matières, « et les architectes montrèrent de l'hésitation. « Comment! « s'écria le roi en colère, vous avez pu bâtir là où il n'y avait « ni eau ni sable, et vous ne le pourriez pas maintenant que

(1) Talmud, Eroubin, 54.

(2) I Chron., 28 et 29.

« ces éléments sont à votre discrétion (1)! » Quoi! dirons-nous à notre tour, nous serions incapables d'élever le monument de la théologie lorsque nous avons à notre disposition l'eau et le sable, les indestructibles matériaux de l'Écriture et de la Tradition! Nous mériterions bien la disgrâce du Seigneur si nous reculions devant l'accomplissement de cette tâche.

I. *But de cet ouvrage.*

Sans revenir sur les considérations déjà présentées au sujet de la rénovation des études théologiques (2), nous jugeons à propos de les compléter par l'indication plus précise du but de cet ouvrage. Nous n'avons pas la prétention ridicule de dire avec le poëte : *Exegi monumentum*, mais nous avons celle, beaucoup plus modeste, de mettre entre les mains des générations contemporaines *un nouveau guide des égarés*, inspiré par des motifs analogues à ceux qui portèrent l'illustre Maïmonide à composer le sien. Quel fut ce but? L'auteur l'annonce ainsi dans son Introduction (3) : « Le but de ce traité... c'est de « donner l'éveil à l'homme religieux, chez qui la vérité de « notre Loi est établie dans l'âme et devenue un objet de « croyance, qui est parfait dans sa religion et dans ses mœurs, « qui a étudié les sciences des philosophes et en connaît les « divers sujets. Attiré, d'une part, par la raison humaine, qui « l'invite à entrer dans son domaine, embarrassé, de l'autre, « par le sens extérieur, littéral, de la Loi, comme par ce qu'il « a toujours compris ou qu'on lui a fait comprendre de la signification des termes bibliques, il reste dans l'agitation et « dans le trouble. Se laissera-t-il guider par sa raison? rejettera-t-il ce qu'il a appris en cette matière? Ou bien s'en tiendra-t-il à l'enseignement officiel, sans se laisser entraîner « par sa raison? Il aura donc le dos tourné à la raison, il s'en

(1) Midrasch Rabba.

(2) Voyez notre Introduction générale, p. 224-227, et notre Théodicée, p. 1-4.

(3) Maïmonide, *Guide des Égarés*, Introduction, traduction S. Munk, p. 7 et 8.

« sera éloigné, mais avec une conscience troublée par la perte « qu'il aura subie dans ses convictions religieuses... de façon « à être constamment tourmenté par ces pensées et tendances « opposées. »

On voit percer sous ce langage peu clair, tant soit peu énigmatique, la préoccupation de concilier, si cela se peut, la foi avec la raison, la Tradition avec la science, de montrer que la religion n'a rien à craindre de cette nouvelle disposition des esprits que la vieille orthodoxie ne contente plus.

Eh bien, si de tels besoins se faisaient sentir et demandaient satisfaction en plein moyen âge, à une époque où la raison moderne commençait à peine à sortir de ses langes, que sera-ce aujourd'hui que celle-ci est arrivée ou du moins se vante d'être arrivée à son complet épanouissement, aujourd'hui que ces angoisses de quelques-uns sont devenues la préoccupation de tout le monde, que le vide semble se faire autour du judaïsme légal non moins que tout autour des autres religions, que prêtre et peuple cessent, pour ainsi dire, de se comprendre, que, par une sorte de retour à la confusion des langues, le ciment n'est plus que de l'argile (1)?

Nous l'avons dit plus d'une fois, et nous ne saurions trop le répéter : ce n'est pas le culte extérieur, quoi qu'on fasse, qui sauvera la religion, mais c'est la religion qui sauvera le culte. C'est par le tronc, et non par les branches, que l'arbre vit et distribue dans toutes les veines la séve et la chaleur. Séparés des dogmes, les rites ne sont bientôt plus que du bois mort. Ou bien ils tombent sous les coups réunis de l'orgueilleuse raison et d'un grossier sensualisme, ou, ce qui ne vaut guère mieux, ils traînent une existence chétive, misérable, sevrée de toutes les jouissances intellectuelles, pour aller aboutir au néant. Rattachées à leurs principes, reliées aux grandes vérités de la révélation, que c'est leur tâche de rendre sensibles et tangibles, les pratiques religieuses s'imprègnent de leur immortalité, et, dans cette alliance renouvelée, rajeunie, puisent une

(1) Genèse, XI, 3.

force active qui est en même temps leur meilleur préservatif contre les attaques du temps et des hommes. Comme Antée reprenant une nouvelle vigueur chaque fois qu'il touchait terre, la religion, toutes les fois qu'elle court quelque péril, doit se retremper à la source de la doctrine révélée.

Tout le monde sait d'ailleurs qu'à des ennemis différents on ne saurait opposer des armes identiques. La foi pratique était un puissant remède contre les persécutions matérielles. Mais aux agressions du doute, de l'incrédulité et de ce que l'on appelle la science critique, ce redoutable engin du XIXe siècle, il faut savoir opposer d'autres moyens de défense. Au poison rationnel, un antidote également rationnel, mais que nous doutons fort de trouver ailleurs que dans l'enseignement dogmatique. Pourquoi ne prendrions-nous pas exemple sur un fait qui se passe sous nos yeux ? On est en train de changer de fond en comble le système des fortifications et de la défense : pourquoi? Pour se mettre en état contre les nouvelles et terribles armes de précision. Et nous, ministres de la religion, nous resterions impassibles devant la marée montante des exigences d'une situation toute nouvelle! Et nous regarderions d'un œil éteint ces brisants qui se dressent menaçants contre les jeunes générations! Et nous ne tenterions aucun effort pour les sauver! Et nous les laisserions entraîner par les vagues, semblables à ces pharisiens pudibonds qui ferment les yeux pour ne pas voir la vierge qui se débat dans les eaux (1)! C'est maintenant ou jamais qu'il faut déployer la bannière sacrée que doivent suivre les nations et qui porte pour inscription : Diffusion et propagation universelle de la connaissance de Dieu (2).

II. *Méthode suivie par rapport à l'exposition et à la discussion des dogmes.*

En nous mettant à l'œuvre, en abordant une tâche de cette mportance, notre premier soin devait être d'étudier le sol que

(1) Talmud, Sôta, 25.

(2) Isaïe, XI, 9 et 10.

nous avions à cultiver, de ne pas errer à l'aventure dans un champ si peu limité, enfin de fixer la méthode qui devait présider au développement de ces études. Nous l'avons fait dès le principe, en nous étendant longuement sur ce que nous avons nommé *la méthode théologique* (1). Cette méthode, qui, dans notre opinion, consiste dans la fondation de l'enseignement nouveau sur la double base de l'Écriture et de la Tradition, nous l'avons suivie scrupuleusement dans toutes les questions posées comme dans les discussions auxquelles elles donnèrent lieu. Nous nous sommes attaché d'abord à en rechercher l'origine biblique, en remontant immédiatement au texte mosaïque et prophétique. De là nous sommes redescendu vers la Tradition, qui nous a précieusement conservé l'esprit des textes, la profondeur et la valeur des idées contenues dans la lettre sacrée, se faisant le commentaire perpétuel de la parole révélée. Ce n'est qu'après cette double reconnaissance, opérée dans le vaste domaine des deux premiers cycles, que l'on peut aborder avec sécurité celui de la théologie pure. Outre sa raison historique, ce procédé avait pour nous, comme il aura pour d'autres, l'avantage de servir de pierre de touche à l'endroit des thèses et des théories dont l'initiative appartient à nos dogmatistes. Pour citer des exemples, nous dirons que c'est grâce à cette méthode que nous avons pu contrôler la doctrine de Saadia sur la création *ex nihilo*, celle de Maïmonide concernant les attributs négatifs, celle du Khozari par rapport à la divinité de la Loi, celle d'Albou sur l'immutabilité de la Loi, etc., etc. Plus d'une fois l'examen attentif des documents originaux nous a donné la mesure des écarts que se sont permis les chefs de l'école, comme elle nous a fourni les moyens de restituer au dogme sa physionomie intégrale. Nous avons pu constater aussi que ces écarts provenaient moins encore de l'intelligence imparfaite des textes que d'une certaine confusion entre la philosophie péripatéticienne et la théologie, à laquelle on s'était laissé entraîner sur les pas des scolastiques arabes.

(1) Voy. notre Théodicée, p. 4-10.

A Dieu ne plaise que nous reprochions à ces maîtres vénérés d'avoir étudié *Aristote* et le *Calam*, d'avoir pris part, une part notable et enregistrée par l'histoire de la philosophie, au mouvement de l'esprit humain. Mais c'était notre droit comme notre devoir de signaler les inconvénients de cet amalgame, de montrer, toutes les fois que cela devenait nécessaire, comment il en était sorti une œuvre hybride qui gardait les traces et les défauts de son origine. La conséquence qui en résultera pour tous ceux qui voudront marcher dans cette voie, ce sera de veiller à la séparation d'éléments hétérogènes, disparates, et d'élaguer du terrain de la théologie ces plantes parasites qui l'envahissent au détriment des cultures indigènes. La méthode théologique, telle que nous l'avons comprise et pratiquée, pourra donc servir, nous l'espérons du moins, à distinguer le bon grain de l'ivraie, à dégager le froment biblique des produits profanes. Est-ce à dire que la théologie soit condamnée à se priver des secours des principales opérations de la pensée, qu'il lui soit interdit d'user de l'induction et de la déduction, de l'analyse et de la synthèse, de l'abstraction et de la généralisation? Non certes ; et les organes de l'école ont très-bien fait de les mettre à profit pour le développement de leurs thèses, et nous n'avons pas manqué d'y avoir recours pour notre propre compte. Mais ce qu'il ne faut jamais perdre de vue et que nos scolastiques ont parfois oublié, c'est que ces instruments logiques de la pensée sont les serviteurs, jamais les inspirateurs de la révélation. Les mettre à sa disposition, à son service, c'est bien ; mais les convertir en régulateurs de la pensée religieuse, c'est une erreur et une faute. Non, la vraie théologie n'a rien à gagner à ces importations qui la dénaturent. Qu'elle reste ce qu'elle doit être, qu'elle se contente de son lot, l'interprétation sage et raisonnée de la Loi écrite et de la Loi orale, le récipient de l'inspiration biblique et de l'enseignement traditionnel. Qu'elle ne quitte jamais son terrain propre, si riche, si fécond, dont l'exploitation a de quoi satisfaire les plus nobles ambitions, pour aller tenter la fortune à l'étranger, courir après des conquêtes qui lui sont plus nuisibles que profitables. « Celui

qui cultive son champ, dit la sagesse gnomique, se rassasiera de pain, mais celui qui court après le vide se rassasiera de misère (1). »

III. *Les formules dogmatiques sont-elles fixes et immuables?*

Dès le début de notre entreprise (2), nous avions fait nos réserves à l'encontre du système des formules dogmatiques obligatoires, en signalant les graves et nombreuses objections que soulève la théorie de Maïmonide. La revue des dogmes et leur examen sont venus confirmer nos prévisions et les convertir presque en certitude. Nous avons suivi attentivement les phases successives du développement dogmatique, noté avec soin la polémique de l'école, recueilli les divergences d'opinion de ses interprètes les plus autorisés, assisté aux transformations que subissent les principes par suite de leur passage du premier dans le second, du second dans le troisième cycle. Quelle est l'impression générale qui résulte pour nous de cette série d'évolutions? C'est que les dogmes, immuables dans le fond, varient sensiblement quant à leur forme. Aussi avons-nous vu l'auteur des formules dogmatiques tantôt combattu, tantôt désavoué par ses disciples et successeurs. S'ils ne battent pas en brèche l'édifice du maître, du moins se refusent-ils, notamment Albou (3), d'accepter comme parole d'évangile les articles de foi de Maïmonide. Nous en avons également fait ressortir l'insuffisance eu égard aux dimensions larges et profondes de leur contenu. Nous en concluons plus que jamais à l'impossibilité d'accepter le formulaire du grand docteur comme le dernier mot de la science théologique, espèce de lit de Procuste spirituel.

Ce n'est pas à dire que nous repoussions systématiquement les définitions claires, nettes et précises, de nature à fixer les

(1) Prov., XXVIII, 19.

(2) Voyez notre Introduction générale, p. 16-24.

(3) Voyez notre Théodicée, préface, p. 15 25.

principes dans les esprits, à les rendre intelligibles et accessibles à tous. Il y aurait danger, nous le reconnaissons, de laisser les croyances à l'état vague et flottant, de nos jours surtout, où la clarté est une nécessité contre les défaillances des convictions, où l'incertain et l'indéterminé ne prédominent déjà que trop dans le monde des idées. Que faire alors? Accepter les formules dogmatiques comme des définitions nécessaires, exprimant plus ou moins imparfaitement les idées qu'elles représentent, mais nullement comme les types éternels, infaillibles, de la vérité religieuse. Ceux-ci sont la propriété de la révélation primitive, qui les exprime dans son langage incomparable, en proclamant le Dieu créateur, un, immatériel, éternel, providentiel, veillant à la conservation de toutes ses créatures, choisissant l'homme pour en faire son noble serviteur, ayant droit à notre vénération et à notre amour, nous sachant gré de nos hommages et de nos vertus. Trouvera-t-on jamais des formules qui vaillent ces affirmations d'en haut, qui contiennent l'énonciation exacte et la dénomination fidèle des principes fondamentaux? Nous n'oserions l'affirmer; nous doutons fort que l'on parvienne, en matière de religion, à faire mieux que l'Écriture et la Tradition, ou du moins à faire ce qu'elles ne jugèrent pas à propos d'entreprendre. En tout cas, ce ne sont pas celles de Maïmonide qui répondent à ce *desideratum*, à cause des lacunes et des inexactitudes dont elles portent les traces et qui ont été relevées dans le cours de cet exposé.

Supposé maintenant l'impuissance radicale d'arriver en cette matière à un résultat définitif; faut-il s'en plaindre, en gémir, la déplorer comme une cause d'infériorité pour le judaïsme vis-à-vis d'autres religions qui se vantent d'avoir fixé leurs dogmes? Loin de là; nous y voyons plutôt une marque de supériorité. Ou nous nous trompons fort, ou il y a dans cette absence de délimitation, si l'on peut dire ainsi, un éclatant témoignage de la divinité de la Loi, le divin seul ne se laissant ni régler ni limiter. Ce sont les dogmes qui finissent qui tombent sous la loi de la définition; mais les dogmes éternels,

impérissables en tant qu'ils émanent de Dieu, ne se définissent guère. C'est à ce point de vue sans doute que l'Écriture et la Tradition déclarent la Thora supérieure en longueur au continent, en largeur à l'Océan (1). La religion s'identifie sous ce rapport avec la loi du progrès, avançant toujours sans qu'on puisse lui assigner un terme; elle est cette intarissable mamelle dont le lait se renouvelle constamment, et voilà pourquoi elle doit toujours nous apparaître neuve, par ce motif que chaque jour nous pouvons, en la méditant, y faire de fraîches découvertes (2). Ne nous préoccupons pas trop, par conséquent, des dimensions de ces formules définitives, irrévocables, semblables à des boîtes qui prennent la mesure exacte des objets que l'on y dépose. Elles n'existeront peut-être jamais, et la nécessité n'en est rien moins que démontrée. Rectifions, améliorons, perfectionnons celles que nous avons; imitons en ceci l'exemple d'Albou (3). Mais gardons-nous bien de les considérer autrement que comme des cases mobiles qui se déplacent ou se modifient suivant les exigences de leur précieux contenu, comme des vases à jour, pour citer encore le sage, faits pour servir de transparent aux bijoux d'or fin (4).

IV. *Application de l'Agada à la théologie.*

Nous croyons avoir donné assez de soins à l'exposé de la doctrine traditionnelle pour lui assurer désormais une place notable dans l'enseignement dogmatique. Nous insisterons cependant, dans ces considérations finales, sur la valeur de l'Agada appliqué à la théologie. Nous avons pu nous faire une idée de l'inépuisable richesse de cette mine : sentences, axiomes, aphorismes, paraboles, allégories, mythes et légendes sont venus tour à tour nous étaler leurs trésors et nous dire avec la sagesse antique : « Moi, j'aime ceux qui m'aiment, et

(1) Job, XI, 9; Talmud, Eroubin, 21.
(2) Midrasch Yalkout, § 840.
(3) Voy. notre Théodicée, *u. s.*
(4) Prov., XXV, 11; comp. *Guide*, Introduction.

quiconque me cherche bien est sûr de me trouver..... J'ai de quoi faire la fortune de mes amis et remplir leur caisse (1). » Il importe surtout de méditer les légendes éparpillées dans le Talmud et dans le Midrasch, créations vraiment originales et qui contiennent si souvent la pensée secrète de la Tradition.

A tout seigneur tout honneur. C'est l'illustre Maïmonide qui a compris le premier tout le parti qu'il y avait à tirer de cette application nouvelle (2). Ce n'est pas le moindre service rendu par le grand théologien au judaïsme que d'avoir fixé l'attention de l'école sur l'importance et les titres de l'Agada, en la défendant contre les dédains des partisans par trop exclusifs de la Halacha. Mais il ne s'est pas borné à lui rendre des hommages stériles, à relever de sa sujétion cette Hagar de la Loi orale ; il lui a fait une place considérable dans ses études, notamment dans le *Guide des Égarés*, son œuvre magistrale. Nous ne jurerions pas que ce ne soit la meilleure part de son livre, celle qui a le plus de vitalité, joignant à sa valeur propre celle de la fécondation d'un sol si longtemps resté en friche. Si nous avons cru devoir contester au dogmatiste le titre de fondateur de l'école théologique, titre qui revient incontestablement à Saadia, nous nous empressons de reconnaître en lui le créateur du véritable enseignement de l'Agada, qu'il sut relever de l'état de décadence où elle se trouvait plongée depuis la clôture du Talmud.

C'était là, en effet, plus qu'une simple innovation ; c'était la découverte de tout un trésor inconnu de ses prédécesseurs. Ni Saadia ni Ba'hya ne s'étaient doutés des profondeurs et des vertus de cette source d'instruction ; à peine acceptent-ils le Talmud comme élément de la théologie ; ils passent à côté de ce puissant auxiliaire, presque sans le voir. Sauf de rares et courtes citations, *rari nantes*, ils bâtissent sur le seul fonds biblique, sur les textes de l'Écriture commentés avec une grande sagacité par Saadia, avec un sens droit par Ba'hya,

(1) Prov., VIII, 17 et 21.

(2) Préface au commentaire à la Mischna ; *Guide de Égarés*, Introduction.

avec beaucoup d'imagination par l'auteur inspiré du Khozari. Aussi leurs doctrines sont-elles incomplètes par cela seul qu'elles laissent improductif le riche capital de l'Agada.

Gloire donc à Maïmonide d'avoir comblé cette lacune, porté son esprit investigateur sur l'immense domaine de la littérature rabbinique, l'étudiant non-seulement dans ses parties officielles, mais aussi dans ses nombreux appendices, ne négligeant aucun des rameaux du tronc talmudique, renouvelant habilement l'expérience tentée par la Tradition sur l'Écriture, c'est-à-dire cherchant et fouillant à son tour sous la lettre pour s'en approprier la pensée !

Une modification de cette importance, aussi conforme au génie de la vraie, de la grande exégèse, devait réussir. Maïmonide fit école, trouva des imitateurs, et l'Agada devint de plus en plus l'instrument théologique par excellence entre les mains de ses continuateurs. Comme il arrive souvent en pareil cas, les disciples dépassèrent le maître : deux surtout s'illustrèrent dans cette voie, Albou et Erama. C'est grâce à l'emploi de cette méthode, à l'application de l'Agada à la théologie, que le premier sut trouver tant d'aperçus si justes, si ingénieux et en même temps si profonds, que son livre, le livre des dogmes, est devenu classique, se distinguant autant par l'ampleur de l'exposition que par la hardiesse de la discussion, de beaucoup supérieure à l'orthodoxie étroite de l'auteur des treize articles de foi. Le livre d'Isaac Erama (Akéda) est un recueil de dissertations théologiques où sont reprises en sous-œuvre toutes les questions de principes agitées par l'école. Écrit dans un style plus simple et plus clair, moins entaché de cette terminologie barbare affectée par l'école juive espagnole, ce livre eût été de nature à faire époque, à exercer une heureuse influence sur la direction des études sacrées. Tel qu'il est, et malgré les grands défauts qui le déparent, il lui reste le grand mérite d'avoir fait faire un nouveau pas à l'interprétation de l'Agada, creusé le sillon ouvert par Maïmonide et élargi par Albou. Les citations que nous lui avons empruntées sur presque tous les points traités dans cet ouvrage sont

autant d'attestations des progrès réalisés et des résultats obtenus dans cette voie.

Cette voie, nous l'avons suivie à notre tour résolûment, et nous n'avions nul mérite à le faire, la trouvant si bien tracée. La seule chose que nous soyons en droit de réclamer ici comme notre œuvre propre, c'est la substitution d'un peu d'ordre et de régularité aux allures par trop libres de nos devanciers. Disséminés au hasard dans leurs traités, souvent sans attaches avec le sujet principal, nous avons pris à tâche de coordonner les précieux matériaux qu'ils nous fournissent, de les classer, de les grouper autour des questions dont ils activent la solution. Pour mieux atteindre ce but, nous les avons réunis dans des chapitres spéciaux qui viennent se placer entre l'exposé biblique et le travail théologique. Moins encore afficherions-nous la prétention d'avoir épuisé le sujet, ce que nous avons omis étant certainement beaucoup plus considérable que ce que nous avons recueilli et fondu dans notre enseignement. Nous ne pouvions non plus tout citer ; il fallait choisir, s'arrêter à quelques points saillants, à ceux qui correspondaient le mieux soit à l'expression du dogme, soit aux difficultés qu'il s'agissait d'aplanir.

A part sa valeur intrinsèque, l'application de l'Agada à la théologie offre l'avantage de démontrer qu'à la suite de la Halacha, qui a fourni une si longue et si brillante carrière, mais dont les nouvelles générations se détournent avec une sorte d'effroi que nous devons constater sans d'ailleurs l'approuver, sa cadette est appelée à rendre à Israël restauré autant de services qu'il lui a été donné d'en rendre pendant une période vingt fois séculaire. Ce sera peut-être aussi la meilleure démonstration de la vitalité de la Tradition, accompagnant l'Écriture comme une ombre, mais comme une ombre bienfaisante, dans les différentes phases de sa mission. Puissent nos efforts dirigés dans ce sens avoir pour résultat d'éveiller chez nos jeunes théologiens le goût des fortes études, de les pousser dans le chemin suivi par les Maïmonide, les Albou, les Erama et tant d'autres !

V. *Application de l'histoire à la théologie.*

Le second élément que l'on ne saurait négliger impunément dans l'œuvre de reconstruction que nous avons entreprise, c'est l'histoire des idées religieuses, l'histoire accompagnant l'exposé du dogme, le suivant dans son développement, dans ses modifications, dans ses mouvements d'action et de réaction, dans ce va-et-vient qui s'établit entre l'idée et le fait, enfin dans toutes les péripéties de ce drame intellectuel et moral qui se joue sur la vaste scène du monde pour l'instruction de l'humanité, et qui se manifeste sous la forme tantôt de l'alliance, tantôt de la lutte de l'esprit avec la matière. Si le nouvel enseignement que nous avons essayé d'inaugurer est appelé à devenir populaire, et nous n'en doutons pas pour notre part, ce ne peut être cependant que par suite de l'association du dogme avec l'histoire, de l'idée avec l'action. Tant qu'elle ne saura régler sa marche sur celle même qui marque la progression de l'esprit humain, tant qu'elle ne saura ou qu'elle ne voudra pas procéder à ce contrôle, éclairer les idées à la lumière des faits, montrer les évolutions des principes dans celles des événements, l'école théologique se livrera à une tâche ingrate, sinon tout à fait illusoire. Elle se traînera plus ou moins servilement dans l'ornière de la vieille scolastique, dont on peut dire avec le prophète : « Vos voies ne sont pas mes voies (1). » La vraie théologie ne peut pas consister dans un sec et froid exposé de doctrines, s'adressant à la raison pure, en laissant de côté les plus vivaces comme les plus brillants attributs de la personnalité humaine, l'imagination, l'action, les sensations et les sentiments qu'excite en nous l'intelligence de la grandeur et de la décadence des idées s'incarnant dans les cycles et dans les peuples initiateurs. Ne serait-ce pas, du reste, méconnaître le génie même du judaïsme se révélant dans l'éternel témoignage de ses monuments ? Com-

(1) Isaïe, LV. 6.

ment Moïse nous présente-t-il les vérités fondamentales, bases de la Loi ? Il les grave dans les cœurs, il les écrit sur les poteaux de la maison et sur les portes (1), ici en les combinant avec ses institutions, là en les fondant avec ses immortels récits, sans jamais les exposer dans leur nudité. Et ses disciples, n'emploient-ils pas la même méthode, n'usent-ils pas du même procédé, eux qui prodiguent la parabole et la fiction pour en faire un splendide vêtement à la théodicée et à la morale, eux qui ne les administrent au vulgaire que mêlées à cette sorte de liqueur enivrante ? En dernier lieu, les légendes rabbiniques sont-elles autre chose que la reproduction, sous une nouvelle forme, des allégories prophétiques ? La religion, dans ses créations, semble prendre pour modèle la formation de l'homme, chez qui le souffle de vie ne se manifeste qu'au sein de cette enveloppe fragile prise à la terre. Eh bien, l'histoire n'est-elle pas le corps des idées ? Jamais nous ne les saisissons mieux que lorsqu'elles nous apparaissent majestueusement drapées dans ce manteau, œuvre des générations et des siècles, image du manteau des anciens prophètes (2).

Nous l'avons dit déjà : le grand défaut de notre première école théologique, c'est de ne pas avoir tenu compte de l'élément historique, qui donne aux dogmes leurs justes proportions, le vernis et la couleur. Pénétrée de la valeur métaphysique des principes fondamentaux de la religion, subissant d'un autre côté l'influence du péripatétisme grec et arabe, qui avait pour elle tout le charme d'un premier amour, elle n'eut rien de plus pressé que de s'assimiler ses procédés, d'entreprendre à sa suite cette analyse..... chimique qui consiste dans le dégagement de l'idée pure et dans l'élimination de toutes les parties concrètes. Nous ne la blâmons pas d'avoir opéré de cette façon ; nous ne pouvons qu'être reconnaissants à ses principaux organes de n'avoir pas craint pour les vérités révélées le contact de la démonstration et du raisonnement, de s'être emparés hardiment de ces engins nouveaux, in-

(1) Deutér., VI, 9.

(2) Zacharie, XIII, 4.

connus, au profit du judaïsme. Ils ont bien fait de ne pas reculer devant la rivalité philosophique, d'avoir eu confiance, foi pleine et entière dans la solidité comme dans les ressources de leur principe. Mais ils ne surent pas s'arrêter à propos : dans leur ardeur à mesurer la théologie avec la philosophie, ils crurent habile de la combattre avec ses propres armes, d'user de la même stratégie. Ils furent ainsi entraînés à dépouiller la religion de son antique armure pour l'armer à la légère, à remplacer le bouclier imperméable de la parole divine par la pointe aiguë, mais si facile à briser, du syllogisme. Qu'arriva-t-il ? Il en résulta ceci : que les discussions, les controverses, la polémique des idées, et tous ces moyens du gouvernement des esprits que l'école théologique emploie avec profusion, passèrent comme des flèches par-dessus le peuple, qui assistait froid et indifférent à un mouvement religieux auquel on n'avait pas su l'intéresser, et dans lequel il ne reconnaissait ni sa langue ni son génie.

Mais enfin, nous dira-t-on, puisque le cycle théologique doit avoir sa forme spéciale comme le mosaïsme avait la sienne, et le talmudisme aussi la sienne, quelle sera cette forme ? Quelle sera la nouvelle direction correspondant à un nouvel épanouissement du judaïsme ? Ce sera, si l'on veut, l'alliance du dogme avec l'histoire. La seconde phase de la théologie ne sera plus un calque de la scolastique ; elle aura sa physionomie propre, nationale ; ses traits ne cesseront d'exprimer les instincts et les aspirations de la race d'Abraham ; ils refléteront l'histoire sainte, la plus longue et la plus fertile en expérience religieuse ; ils seront éclairés par une révélation qui sera comme le prolongement indéfini de celle de Moïse, en ce sens que les idées et les faits s'y serviront de contre-épreuve et de contrôle réciproque. L'enseignement dogmatique franchira les murs de l'école, pénétrera au sein des masses, deviendra populaire le jour où il saura retracer avec vérité, avec intérêt, l'action des dogmes sur les événements et la réaction des événements sur les dogmes.

Nous savons bien qu'à cet égard notre œuvre laisse grande-

ment à désirer; la partie historique est loin d'y occuper la place à laquelle elle a droit et qu'elle saura bien se faire elle-même tôt ou tard. Les vastes proportions de notre exposé théorique ne nous ont permis que des excursions rares et partielles dans le domaine historique: il faut commencer l'édifice par la base et non par le couronnement. Nous espérons néanmoins que les essais que nous avons donnés de ce genre pourront servir de *specimen*; il nous suffira de rappeler les considérations historiques présentées à l'appui des dogmes du monothéisme, de l'éternité de Dieu, du prophétisme, de la rémunération et de la résurrection. Il semblerait que ces principes, qui, envisagés au seul point de vue de l'école, payent si peu de mine, ne nous attirant pas plus qu'une vaste solitude dont rien ne vient égayer la triste uniformité, il semblerait, disons-nous, qu'ils subissent comme un changement à vue, grâce au transparent de l'histoire. C'est peut-être de notre part illusion d'optique; mais ils nous font l'effet d'une transfiguration; on se dirait transporté, comme par enchantement, du fond d'un désert au sein d'une nature riche et cultivée, d'assister, comme dit la Bible, à la transformation subite d'une terre désolée en délicieux jardin (1). Au lieu de sèches entités, de froides abstractions, ne s'adressant qu'à la spéculation pure, nous avons alors des doctrines pleines de séve et de vie, des idées qui prennent corps, qui déploient leur puissance, non plus par des tours de force logiques, mais par l'action exercée sur les évolutions sociales, par l'impulsion donnée à toute une situation, soit qu'elles dirigent, soit qu'elles subissent l'influence des événements, par le courage et l'indomptable énergie qu'elles prêtent à toute une génération, par l'esprit de résistance héroïque qu'elles soufflent parfois à une poignée d'opprimés écrasés sous les pieds de nations gigantesques, par les variations tantôt lentes, tantôt brusques, qu'elles opèrent dans l'économie des empires, par les révolutions religieuses et morales, ces messagères de Dieu, qui

(1) Psaumes, CVII, 37.

viennent changer l'assiette de l'humanité, en un mot par tous ces faits, patents ou latents, ostensibles ou invisibles, qui parlent aux yeux, aux cœurs, à l'imagination, aux passions, à tous nos mobiles internes, en nous remuant, en nous secouant jusque dans les fondements de notre moi. Donnez pour cadre aux dogmes les faits et gestes de l'histoire, et vous aurez une perspective grandiose, majestueuse, quelque chose de ces visions d'Ézéchiel et de Daniel, où le matériel et l'immatériel viennent se fondre dans une création angélique. Séparez-les, détachez-les de ce cadre, confinez-les dans les régions nébuleuses de l'abstraction, et aussitôt ils vous apparaîtront pâles, ternes, privés d'éclat et de couleurs.

Au moyen de ce procédé qui consiste dans le pacte d'alliance de l'idée avec l'action, régie par cette loi mystérieuse qui règle les rapports de l'esprit avec la matière, la théologie ne s'inspirera pas seulement du génie même du judaïsme, mais elle suivra aussi les tendances universelles de l'esprit humain. Avouons-le sans honte : nous nous vantons quand nous nous croyons faits pour la spéculation pure, qui ne se confond que trop souvent avec la spéculation creuse. A côté d'une imperceptible minorité qui se nourrit et jouit réellement de la science abstraite, l'immense majorité des êtres pensants préférera toujours celle qui se traduit en acte, qui se produit sur le grand théâtre de l'univers. Et comme la religion est la science de tous, la manne spirituelle la plus appropriée à l'âme soudée au corps, le gouvernail qui dirige notre frêle esquif à travers les flots et les vents déchaînés, il nous faut l'étudier moins à l'état d'immobilité dogmatique que dans la plénitude de son activité, dans toute l'ardeur comme dans les nombreuses péripéties de sa course à travers le temps et l'espace.

En recommandant avec instance l'alliance du dogme avec l'histoire, en l'offrant à la théologie comme gage de succès, nous innovons moins, tout bien considéré, que nous ne revenons à la tradition mosaïque. Quelle importance le législateur sait accorder aux faits! que de fois prescrit-il d'en conserver,

d'en éterniser le souvenir! Que de dispositions relatives aux réminiscences historiques! Que de précautions prises contre l'oubli des grands événements nationaux, que de mesures en faveur de la commémoration de la sortie d'Égypte, de la révélation Sinaïque, de la sanction, nous allions dire de la ratification de la Loi! Voici, du reste, en quels termes il s'exprime à cet égard: « Souviens-toi, dit-il, des jours du passé, médite sur les années des générations écoulées, interroge ton père, consulte tes aïeuls (1). « Ils ne sont pas moins explicites, les autres organes de la prophétie et de la poésie sacrée. Personne n'ignore que, dans les psaumes, le chant lyrique alterne avec le chant épique, que des cantiques tout entiers ne sont que des fragments de l'épopée nationale (2). Pourquoi? le Psalmiste nous le dit lui-même, « afin que, par la connaissance et la propagation de ces hauts faits, nos arrière-neveux apprennent à mettre leur confiance en Dieu, à avoir foi en sa providence et, par suite, à rester fidèles à la Loi (3). « Nous avons montré ailleurs (4) le sublime Isaïe appelant l'Éternel *le Dieu de l'histoire* tout autant que *le Dieu de la création*. Ainsi, réclamer pour l'histoire une place dans l'enseignement dogmatique, ce n'est qu'une légitime revendication de ses titres originaux.. Ce n'est pas sans motif, mais en conformité de cette noble et indissoluble alliance, que la sainte Thora est tout à la fois *doctrine* et *héritage* (5).

VI. *La mission du Judaïsme est-elle terminée? Conclusion.*

Si nous n'avons cessé de parler au nom des destinées futures et des nouvelles constructions du Judaïsme, ce n'est pas que nous n'ayons entendu bruire à nos oreilles des voix confuses, glissant le mot de *finis Israël*. Serait-il vrai que la parole révélée a produit tout ce qu'elle devait produire, que la

(1) Deutér., XXXII, 7.

(2) Psaumes, 78, 89, 105, 106, 137, et *passim*.

(3) Psaumes, LXXVIII, 6 et 7.

(4) Voy. notre Théodicée, p. 339-342.

(5) תורה : מורשה Deutér., XXXII, 4.

Bible n'a plus rien à nous apprendre, qu'elle n'est plus qu'une ruine imposante, vénérable par son antiquité et comme mère des religions qu'elle a enfantées dans la douleur? Serait-il vrai que le sceptre de la direction religieuse, qui ne doit pas sortir de Juda (1); lui a été ravi pour toujours? Il nous semble que la division des trois cycles que nous avons adoptée, et qui a ses indestructibles racines dans la vérité historique, répond victorieusement à cette hypothèse. S'il était vrai que la séve du Judaïsme s'est écoulée avec son autonomie politique, qu'il n'est plus qu'un tronc desséché dont les sucs nourriciers ont été absorbés par les religions qui se disputent sa succession, comment se fait-il qu'après sa première phase, correspondant au monde païen, il ait la force de se reproduire, d'engendrer deux fois encore, et que cette double création, traditionnelle et théologique, se développe parallèlement à la double manifestation religieuse du monde moderne, chrétienne et musulmane? N'est-ce pas que le troisième cycle coïncide avec les conquêtes du croissant, que le second surgit avec le triomphe du Christ, absolument comme le premier s'élève à la face du polythéisme? Évidemment il y a dans ce triple fait les symptômes d'une vitalité qui ne s'épuise ni ne s'affaiblit dans ses transformations, parce qu'elle communique comme par un canal invisible avec la source de la vie (2), avec la révélation directe. En s'affirmant si énergiquement à la face de ses rivaux, élevant exégèse contre exégèse, doctrine contre doctrine, autel contre autel, confisquant jusqu'aux armes de ses adversaires, employant tour à tour et le parabolisme de l'Évangile, et la dialectique du *Calam*, le Judaïsme a-t-il, oui ou non, rendu témoignage de sa stabilité?

Sans crainte de ce côté, nous pouvons conclure à la continuation de sa mission, d'autant plus que le dernier prophète nous en donne l'assurance formelle: « Vous ne pouvez pas plus finir, ô fils de Jacob, que moi l'Éternel je ne puis changer (3). » Semblable au double mouvement de rotation de la terre tournant

(1) Genèse, XLIX, 10.
(2) Psaumes, XXXVI, 10.
(3) Malachie, III, 6.

à la fois sur elle-même et autour du soleil, cette mission est double, intérieure et extérieure, à l'adresse d'Israël et de l'humanité.

Sous le premier rapport, il s'agit avant tout de consolider la base mobile du culte, si fortement ébranlée par cette grande commotion politique commencée il y a bientôt un siècle et dont les vibrations durent encore, en l'établissant ou, pour parler plus exactement, en la rétablissant sur les fondements de la théologie, de la théologie ayant pour objet la mise en lumière, l'élucidation et la vulgarisation des questions que nous avons traitées dans le cours de cet exposé. C'est là une restauration imminente, impérieusement réclamée, et qui sort des entrailles mêmes du Mosaïsme. Ses fêtes et commémorations ne sont-elles pas la traduction vulgaire des principes de la création et de la Providence? Sa morale n'est-elle pas fondée sur les notions de la dignité, de la spiritualité et de la responsabilité humaines? Ses lois rituelles n'ont-elles pas pour base la croyance à un rapport constant, direct, entre Dieu et l'homme, entre le créateur et la créature? Ses prescriptions sévères contre l'idolâtrie ne sont-elles pas la sauvegarde du monothéisme? Ses exhortations, ses allocutions, promesses ou menaces, ne jaillissent-elles pas de la source du libre arbitre et de la rémunération divine? Qu'est-ce à dire? Que le Mosaïsme n'est pas autre chose, après tout, que la mise en pratique de la théodicée, de la révélation et du gouvernement providentiel, ces trois colonnes de la théologie.

Éclairer les rites à la lueur du flambeau dogmatique, proclamer la nécessité de les adapter au dogme, restituer aux premiers leur transparence native, au dernier sa prépondérance logique, reconnue par le Talmud lui-même (1), c'est moins tenter une œuvre de réforme qu'un retour à nos constantes traditions.

La tâche extérieure, humanitaire, qui incombe au Judaïsme, n'est pas davantage une innovation, une invention plus ou moins discutable. C'est le prophétisme qui, nous avons essayé

(1) Talmud, Kidouschin, 40; voy. notre Introduction générale, p. 6.

de le démontrer (1), s'est chargé de la définir. Elle consiste dans la diffusion de la parole divine, dans la propagation générale des vérités sorties de Zion et de Jérusalem. Cette tâche, à l'accomplissement de laquelle il ne fallait pas songer pendant les siècles de persécution et de malheur, pouvons-nous, devons-nous la remplir maintenant? le moment est-il opportun, propice, favorable? Poser la question c'est la résoudre. Sans parler de nos obligations comme royaume de pontifes et peuple de Dieu, ne devons-nous rien à la société moderne, qui partout est en train de briser nos fers et les portes d'airain si longtemps fermées sur nous? Israël ne doit-il pas payer sa bienvenue à l'humanité? ou croit-il la payer par une ardente coopération au développement du bien-être matériel? Ce serait une profonde et déplorable erreur. Ce serait de sa part renoncer à son titre, méconnaître la promesse faite au fondateur de sa race, au père des croyants, celle de devenir une source de bénédictions pour toutes les familles de la terre (2).

A l'œuvre donc pour acquitter cette dette sacrée! Que chacun y contribue dans la mesure de sa capacité. N'oublions, n'oublions jamais une chose essentielle, à savoir que l'explication des livres saints nous appartient : elle constitue notre bien, notre patrimoine, notre honneur et notre mission; nous ne pouvons l'abandonner à des interprètes étrangers, à moins de prononcer notre propre déchéance. Soyons donc fidèles à notre passé; faisons comme nos aïeux de sainte mémoire: à notre tour, élevons autel contre autel. A la critique religieuse, cette puissance du jour dont nous ne voulons méconnaître ni les qualités ni la valeur relative, mais qu'il nous est impossible d'accepter comme base de l'édifice théologique, attendu que ce ne serait rien moins que la substitution de l'autel de la déesse Raison à celui du vrai Dieu; à cette critique si habile à détruire, mais si impuissante à édifier, opposons la méthode théologique, reposant sur ses assises naturelles, sur la raison prêtant l'oreille à la voix immortelle qui a parlé sur le Sinaï et dont l'écho s'est perpétué

(1) Voy. notre Révélation, p. 92-97.

(2) Genèse, XII, 2 et 3.

grâce à la tradition, s'inspirant de cette double révélation et y subordonnant invariablement ses suggestions propres. Nous devons être, non pas imitateurs, mais initiateurs en matière de religion. Soyons-le par la reconstitution des fortes études; soyons-le par les encouragements prodigués à la vraie théologie; soyons-le par l'exégèse biblique et traditionnelle, non pas empruntée à des sources impures, troublées, mais, comme le dit le prophète, « puisée avec joie aux sources du salut. Et vous direz en ce jour : Louange au Seigneur, gloire à son nom. Faites connaître ses merveilles parmi les nations, répandez partout la connaissance sublime de son nom (1). »

(1) Isaïe, XII, 3 et 4.



FIN.

TABLE DES MATIÈRES

DE LA TROISIÈME ET DERNIÈRE PARTIE

DEUXIÈME DIVISION.

Du libre arbitre.

TROISIÈME DIVISION.

De la prescience de Dieu.

TROISIÈME PARTIE.

Du monde futur et de ses conditions.

POST-FACE.

FIN DE LA TABLE DES MATIÈRES DE LA TROISIÈME ET DERNIÈRE PARTIE.

ERRATA

DE LA TROISIÈME ET DERNIÈRE PARTIE.

Page	15	ligne	3	au lieu de :	Imprévu	lisez :	Informe
—	24	—	17	—	Nabuchadnetzor	—	Nebuchadnetzar
—	28	—	28	—	Jacob	—	Isaac
—	40	—	12	—	Nohum	—	Nahum
—	67	—	15	—	Or	—	Or,
—	79	—	27	—	Abimelech	—	A'himelech
—	83	—	5	—	dans	—	sous
—	101	note (1) ligne	5	—	Tossephato	—	Tossephoth
—	106	ligne	25	—	epandu	—	répandu
—	106	—	30	—	ans	—	dans
—	108	—	28	—	tombe	—	tombent
—	138	—	19	—	Pantateuque	—	Pentateuque
—	141	—	27	—	d'Iraël	—	d'Israël
—	141	—	29	—	des	—	de ses
—	142	—	7	—	assignetant	—	assigne tant
—	151	—	5	—	sortit	—	ressortit
—	153	—	11	—	Teschouha	—	Teschouba
—	157	—	7	—	parlons	—	parlons pas
—	164	—	14	—	illimitées	—	illimitées,
—	177	—	22	—	veure	—	heure
—	181	note (1) ligne	2	—	נתונ	—	נתונה
—	186	ligne	22	—	que si	—	si
—	191	—	23	—	explique	—	implique
—	192	note (2) ligne	1	—	לכם	—	לבם
—	203	ligne	28	—	des causes	—	de ces causes
—	207	—	29	—	conforme	—	conformes
—	215	—	9	—	diversité	—	ni diversité
—	217	—	9	—	passibilité	—	possibilité
—	221	—	3	—	nous-mêmes	—	nous-même
—	222	—	1	—	Dieu et de la	—	de Dieu et la
—	228	—	17	—	sous ce motif	—	pour ce motif
—	230	—	10	—	à	—	a
—	230	—	26	—	élaborée	—	élaborées
—	237	—	26	—	Arama	—	Érama
—	243	—	16	—	dans le principe	—	dans l'intérêt
—	254	note (4) ligne	2	—	אז	—	עז
—	257	ligne	33	—	Yesehouroun	—	Yeschouroun
—	260	—	14	—	d'examen	—	l'examen
—	266	—	24	—	mozaïques	—	mosaïques
—	269	—	20	—	promettent	—	la promettent
—	275	—	32	—	des	—	ces
—	281	—	3	—	retenir	—	la retenir
—	282	—	9	—	devoir	—	dernier
—	284	—	5	—	à ..... à	—	par ..... par
—	286	—	29	—	voici	—	en voici
—	299	—	16	—	devenus	—	devenue
—	300	—	1	—	Mischna	—	la Mischna
—	301	—	12	—	de	—	des
—	304	—	13	—	toutes	—	tous
—	305	—	13	—	en	—	ne
—	305	—	31	—	possibles	—	possibles,
—	307	—	15	—	que	—	qui
—	313	—	19	—	conçu	—	conçue
—	315	—	28	—	pronfondeurs	—	profondeurs

Page	326	ligne	7	au lieu de :	et dont	lisez :	et ce dont
—	332	—	31	—	seulement	—	solennel
—	334	note	(4)	—	matièr	—	matière
—	335	ligne	14	—	au registre	—	ou registre
—	336	—	18	—	ils reçoivent	—	reçoivent
—	341	—	3	—	sehofar	—	schofar
—	342	—	23	—	pour	—	suffit pour
—	350	—	7	—	Élie	—	Éli
—	350	—	24	—	esrvice,	—	service
—	351	—	20	—	délivré	—	délivrée
—	359	—	21	—	Jophar	—	Zophar
—	365	—	15	—	formulés	—	formels
—	368	—	19	—	de l'amour	—	d'amour
—	369	—	11	—	d'héroïsme	—	de l'héroïsme
—	376	note	(1)	—	Haguitha	—	Hazitha
—	377	ligne	22	—	ces	—	ses
—	379	—	2	—	juste	—	sage
—	388	—	32	—	lui	—	Dieu
—	390	—	2	—	leur	—	une
—	393	—	2	—	orgaues	—	organes
—	396	—	29	—	millénaires	—	millénium
—	401	—	12	—	apostasie.	—	apostasie,
—	422	—	1	—	que le	—	pas de
—	425	—	6	—	vient	—	vint
—	434	—	27	—	d'idée	—	d'idées
—	442	—	15	—	qusstion	—	question,
—	442	—	17	—	seule	—	seule,
—	444	—	1	—	second	—	troisième
—	446	—	19	—	(5)	—	(5),
—	450	—	26	—	dhéut	—	début
—	453	—	7	—	savoir faire	—	savoir-faire
—	464	—	18	—	(3).	—	(3),
—	469	—	9	—	regardé	—	regardée
—	469	—	22	—	morale et	—	morale,
—	472	—	26	—	Synédrin	—	Synhédrin
—	481	—	10	—	de,	—	, de
—	485	—	7	—	par	—	; par
—	490	—	30	—	votrs	—	notre
—	513	—	8	—	Neschma	—	Neschama
—	522	—	10	—	pas la	—	pas
—	523	note	(1)	—	XXIX	—	XXXIX
—	525	ligne	16	—	explication	—	application
—	525	—	27	—	les	—	des
—	527	—	26	—	dc	—	de le
—	541	note	(2)	—	Gozarius	—	Gesenius
—	542	ligne	4	—	sagesse du	—	sagesse
—	547	—	8	—	demeurai	—	demeurerai
—	582	note	(3)	—	לפשיהרו	—	לכשיהרו
—	582	—	(5)	—	כאמת	—	באמת
—	586	ligne	5	—	disparaissaut	—	disparaissent
—	587	—	2	—	dure	—	durent
—	593	—	4	—	ce	—	le
—	608	—	14	—	transformé	—	transformée
—	624	—	9	—	là	—	la
—	626	—	16	—	une	—	une nouvelle
—	639	—	3	—	résurection	—	résurrection
—	657	—	1	—	bienfait	—	bien fait

6870 — Paris, imprimerie JOUAUST, rue Saint-Honoré, 338.









